د. منصور الشامسي

الإسلاميون والإصلاح السياسي في السعودية

توثيق وتحليل خطاب قيادات الصحوة الإسلامية في السعودية بين 1981 - 2006 م

ترجمة

منى الصاوي

جسور للترجمة والنشر

على وقع الكثير من الأحداث الإقليمية والدولية الساخنة خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات وما تلاهما، مرت العلاقة بين ما عُرف بـ "الصحوة الإسلامية" وقادتها من جهة، والسلطة السياسية في السعودية من جهة أخرى بمنعطفات ومتغيرات عديدة، تفاوتت بين التهدئة والاحتواء والصِدام والمواجهة والاعتقال.

ومن جهة أخرى، شهد خطاب قيادات الصحوة تغيّراً وتطوّراً فرضته الأحداث والسياقات والضغوطات والجماهير والصراعات والحروب التي شهدتها المنطقة والعالم، والتي دخل فيها الخطاب الإسلامي دائرة الاتهام. وقد كان لخطاب قيادات الصحوة الإسلامية حضور فاعل في مطالب الإصلاح السياسي في السعودية وبسقفٍ مرتفعٍ أحياناً، وهو ما سرَّع من قدوم لحظة المواجهة.

هذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة أكستر بالمملكة المتحدة، استطاع خلالها الباحث الدكتور منصور الشامسي أن يقوم بجهد توثيقي وتحليلي موسّع ومُجهد، اعتنى فيه بشكل مكثّف بخطاب وكتب وأفكار وتحولات ونشاط أبرز رموز الصحوة الإسلامية: سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر الذين قادوا قاطرة الصحوة الإسلامية، بحمولتها الفكرية وصراعاتها السياسية، في دول الخليج، وكان لهم تأثيرهم الواسع في العالم العربي.

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-787-7



الإسلاميون والإصلاح السياسي في السعودية

توثيق وتحليل خطاب قيادات الصحوة الإسلامية في السعودية
بين عامي ١٩٨١ و٢٠٠٦م

الإسلاميون والإصلاح السياسي في السعودية

توثيق وتحليل خطاب قيادات الصحوة الإسلامية في السعودية بين عامي ١٩٨١ و٢٠٠٦م

د. منصور الشامسي

ترجمة

منى الصاوي



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد جسور للترجمة والنشر

الإسلاميون والإصلاح السياسي في السعودية: توثيق وتحليل خطاب قيادات الصحوة الإسلامية في السعودية بين عامي ١٩٨١ و٢٠٠٦م/ منصور الشامسي؛ ترجمة منى الصاوي.
٤٣٠ ص.

بيليوغرافية: ص ٤٠٩ ـ ٤٣٠.

ISBN 978-614-431-787-7

١. الإسلام ـ السعودية. ٢. الإصلاح السياسي ـ السعودية.

320

العنوان الأصلي بالإنكليزية:

Islam and Political Reform in Saudi Arabia
The Quest for Political Change and Reform

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

جسور للترجمة والنشر

لبنان ـ بيروت
josour.pub@gmail.com

المحتويـــات

كلمة المؤلف

يعتمد هذا الكتاب على رسالة الدكتوراه التي أعددتُها تحت عنوان «خطاب القيادة الإصلاحية الإسلامية السُنّية في السعودية وأداؤها، ١٩٨١ ـ ٢٠٠٣م»، وجرى تحديثها حتى منتصف عام ٢٠٠٦م.

من الجدير بالذكر أن ضيق مساحة الكتاب جعل من الضرورة بمكان الاستغناء عن معظم مراجع الوثائق التي استُعين بها، والاكتفاء ببعضها فقط، ولكنني أدرجت عدة مراجع في الحواشي السفلية. وإذا أراد أي شخص الاطلاع على المزيد من المعلومات حول أي وثيقة، يمكنه الحصول على نسخة من المراجع الأصلية عبر البريد الإلكتروني (dr-mansoor-alshamsi@yahoo.com).

كما إنه كان من الضروري الاختصار في ذكر الملاحق تحت عنوان «الملاحق» في نهاية الكتاب، والاكتفاء بقائمة من عناوين أهم الملاحق بأرقامها الأصلية، ولكن يمكن كذلك التواصل معي عبر البريد الإلكتروني من أجل الحصول على القائمة الكاملة، أو نسخة من أي ملحق بعينه.

إنني مدين لأسرتي وزوجتي وأطفالي بأكثر مما يمكن أن تعبّر عنه الكلمات بسبب تفهّمهم لظروفي وتحليهم بالصبر، بالإضافة إلى تشجيعهم المستمر لي.

أحمدُ الله [ﷻ] الذي مكنني من إنجاز هذا العمل.

منصور الشامسي

الفصل الأول

مقدمة

يعتمد هذا الكتاب على رسالة الدكتوراه التي أعدّها المؤلف تحت عنوان «خطاب القيادة الإصلاحية الإسلامية السُنّية في السعودية وأداؤها، ١٩٨١ ـ ٢٠٠٣م»، وجرى تحديثها حتى منتصف عام ٢٠٠٦م. ويتحرى هذا الكتاب خطاب ثلاثة من «العلماء المنتمين إلى الجيل الجديد» عبر قيادة إصلاحية إسلامية سُنّية سعودية معاصرة داخلية وأدائها، وهم: **سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر**. وبصفتهم جماعة إصلاحية إسلامية سُنية علمية، فإنهم يمثلون قوة سياسية تسعى إلى تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين داخل المملكة العربية السعودية من خلال التسوية. واستناداً إلى شواهد من أقوال المعنيين بالدراسة وأفعالهم، تناول المؤلف تطور النضال السياسي للقيادة الإصلاحية، ومراحله، وأبعاده منذ عام ١٩٨١م حتى عام ٢٠٠٦م.

يعدُّ الهدف الأساس لهذا الكتاب سبرَ أغوار مفاهيم القيادة الإصلاحية في ما يتعلق بقضية التغيير والإصلاح السياسيين، وكذلك فهم نموذج تشكيل سياستها البارزة. ويعد ذلك ضرورياً من أجل فهم كيفية تناولها لقضية التغيير والإصلاح السياسيين وتبعاتها، وفهم السياسة التي تنتهجها حتى تحقّق هذه الغاية.

يتناول المؤلف خطاب القيادة الإصلاحية، ويتمعن فيه من كثب، وعلى نطاق واسع بداية، من عام ١٩٨١م، حيث نشأت قضية التغيير والإصلاح السياسيين بين طيّات هذا الخطاب، أما أدبيات القيادة

الإصلاحية فقد حددت أهم المعالم التي تقيم بها الحجة على مناهضيها، وذكروا من وكذلك حددت نماذجَ عديدة لوضع السياسات المختلفة، وسيتبدى من معالجة المؤلف لخطاب القيادات الإصلاحية ومؤلفاتهم أن الفقه الإسلامي السُّني بوجه عام، وفقه السياسة الشرعية بوجه خاص، من المفاهيم الأساسية التي عالجها هؤلاء العلماء الثلاثة وتعرضوا لها؛ إذ يتعلق فقه القيادة الإصلاحية بالتبحر في أعماق الفقه الإسلامي السُنّي والأعمال الشرعية السياسية، سواء القديمة أم المعاصرة، ويشرح المؤلف في طيات هذا الكتاب فهمه لخطاب القيادة الإصلاحية وأدائها. ومن خلال هذه الدراسة، ويسعى إلى تحسين الفهم من خلال توضيح كيف اتخذت القيادة الإصلاحية دوراً ريادياً في حركة التغيير والإصلاح السياسيين. بالإضافة إلى ذلك، يتطرق الكتاب إلى علاقة قيادات الإصلاح بالحكم الملكي على وجه الخصوص، ونستنتج في النهاية أن سياسة المدافعة قد ظهرت بوصفها أسلوباً بارزاً للعلماء خلال العقدين الماضيين؛ مما يشير إلى سياسة ثنائية الأبعاد تضم المواجهة والتهدئة في الوقت نفسه، وإلى أنها مطبقة بأسلوب مرن ومنظم وفعال تجاه لاعبي الداخل والخارج.

خلفية عامة

في المملكة العربية السعودية المعاصرة، يسعى جيل جديد من العلماء إلى التغيير والإصلاح السياسيين من خلال «التسوية»، وليس من خلال الثورة[1]. ويظهر من خلال ذلك دور الفقه الإسلامي السُنّي البارز بوجه عام، ودور فقه السياسة الشرعية بوجه خاص بوصفهما عاملين رئيسين في كيفية تشكيل هؤلاء العلماء مفاهيمهم وسلوكياتهم السياسية.

---

(١) تشير كلمة ثورة إلى استخدام القوة الجسدية أو الوسائل العنيفة أو الصراع المسلح من أجل مواجهة الحكومة أو تغييرها، ويعرّف بيتر كالفرت (Peter Calvert) الثورة من منظور القوة الجسدية المستخدمة من أجل الإطاحة بحكومة أو نظام. انظر: Peter Calvert, *Revolution*, Key Concepts in Political Science (London: Macmillan, 1970), p. 15.

من الممكن كذلك أن نفهم معنى الثورة بأنها تطبيق العنف السياسي من أجل التغيير والإصلاح وفي هذه الحالة تشير كلمة الثورة إلى الهجمات الجماعية في المجتمع السياسي ضد النظام، انظر: Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), p. 4.

أما بالنسبة إلى مصطلحات فقه السياسة الشرعية، فإن الإطاحة بالحكومة الحالية أو الإمام تسمى الخروج على الحاكم.

تضم القيادة الإسلامية السُنّية السعودية الداخلية ثلاثة علماء ينتمون إلى الجيل الجديد، وهم: الشيخ سفر أحمد بن عبد الرحمن الحوالي، وسلمان بن فهد العودة، وناصر بن سليمان العمر (وسيشار إليهم في ما بعد بالقيادة الإصلاحية أو القيادة). وتضيء سلوكياتهم السياسية وخطبهم على قضايا رئيسة فيما يتعلّق بالتغيير والإصلاح السياسيين في المملكة العربية السعودية. فمن خلال مناقشة هذه المجموعة، تتضح الاختلافات التي تُظهر بدورها الاتجاه المبدئي في دراسة التغيير والإصلاح السياسيْين. علاوةً على ذلك، يتبع القادة الثلاثة منهجاً أكاديميّاً، ويركزون على موقفهم الفكري داخل الإطار الإسلامي السُنّي. وبسبب دراستهم في المدارس الإسلامية التي تُعرف داخل المملكة العربية السعودية بالمعاهد العلمية، حصلوا على شهاداتهم الجامعية، واستكملوا دراساتهم العليا في الجامعات الإسلامية السعودية.

تعد العلاقة الإسلامية السُنّية بين العلماء الثلاثة بطبيعتها فكرية وتنظيمية، فيشير البعد الفكري إلى الاهتمام الرئيس والمشترك بين العلماء الثلاثة، وهو الحكم بما أنزل الله، وتطبيق ذلك داخل الدولة والمجتمع بوصفه أمراً يتعلق بالإيمان. وقد طور **الحوالي** على وجه الخصوص هذا البعد الفكري في خطاباته خلال الثمانينيات، مما أعطاه دوراً بارزاً مؤثراً وفكريّاً في علاقته بالعالِميْن الآخريْن. أما بالنسبة إلى البُعد التنظيمي، فإنه يشير إلى النضال الإسلامي السُنّي السياسي الذي ثابر عليه هؤلاء العلماء على مدار العقديْن الماضييْن. وقد شارك كل من **العودة والعمر** في تطوير الأساس التنظيمي في خطاباتهم خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات، وأديّا دوراً رئيساً ومؤثّراً في هذه العلاقة.

ولِد **الحوالي** في عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م، ودرس في المعهد العلمي، وحصل على البكالوريوس من الجامعة الإسلامية في المدينة؛ كما حصل على درجة الماجستير في عام ١٩٨١م، وكذلك حصل على الدكتوراه في عام ١٩٨٥م من جامعة أم القرى الإسلامية في مكة المكرمة، وأصبح أستاذاً في الجامعة نفسها، ثم تقلد منصب رئيس قسم العقيدة.

ولد **العودة** عام ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٥م، ودرس كذلك في المعهد العلمي، ثم أصبح طالباً في كلية اللغة العربية لعامين، ثم درس في كلية

الشريعة. وبعد تخرجه، مارس التدريس في المعهد العلمي لمدة أربعة أعوام، ثم دخل جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فرع القصيم، من أجل الحصول على درجة الماجستير في قسم السُنة وعلومها وحصل بالفعل على الماجستير في عام ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وسجل فيها كذلك رسالة الدكتوراه؛ في حين كان لا يزال مدرساً مساعداً في الجامعة. وفي عام ٢٠٠٤م، حصل على درجة الدكتوراه.

ولد العمر في عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م، وأنهى دراسته الثانوية في عام ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م في المعهد العلمي. وحصل على شهادته الجامعية الأولى في عام ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م من كلية الشريعة، ثم حصل على الماجستير في عام ١٩٧٩م من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكذلك حصل على الدكتوراه في عام ١٩٨٤م من الجامعة نفسها. وفي عام ١٩٨٤م، أصبح مدرساً مساعداً ثم أستاذاً في كلية أصول الدين.

وقد نُشرت رسائل العلماء الثلاثة وأطروحاتهم في أكثر من طبعة، مما يشير إلى مدى أهميتها، كما أشرفوا، أيضاً، على طلاب الدراسات العليا، وقاموا بعدة دراسات في أثناء تعليمهم في الجامعات. وقد وضع هذا المجال العلمي الإسلامي السُنّي الأساسَ لحركتهم من خلال طرح قضايا التغيير والإصلاح السياسيْن من منطلقيْن هما: العمل في بيئة أكاديمية، وكذلك الدعوة الإسلامية[٢]. وبينما كانوا طلاب دراسات عليا، وبعد ذلك أساتذة في الجامعة خلال فترة الثمانينيات، قرروا أن يصبحوا دعاة، وأن يتقدموا نحو المكانة الإسلامية السنّية العلمية العالية، بأن يصبحوا علماء.

في الوقت الذي كانت تتطور فيه الخطابات الإصلاحية لهؤلاء العلماء، ويتسع نطاق الاستماع إليها في الجامعات والمساجد، وكذلك

---

(٢) تهدف الدعوة الإسلامية إلى إخبار الناس عن الإسلام ونقل معلومات وأفكار عنه. علاوة على ذلك، تشير الدعوة إلى تعليم الأفراد أصول الإسلام وكيفية تطبيقه في الحياة. انظر: محمد أبو الفتح البيانوني، **جهاد الكلمة: معالمه وضوابطه**، كتب قيمة؛ ١٣ (بيروت؛ دمشق: الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٩.

الأماكن العامة، كانت هناك أحداث مهمة إقليمية في عام ١٩٩٠م؛ إذ غزا العراق الكويت في شهر آب/أغسطس من العام نفسه، ومن ثَم قرر العاهل السعودي القبول بقوات أجنبية ـ هي القوات الأمريكية بشكل رئيس ـ؛ لمواجهة تهديد العراق للمملكة. ومما لا شك فيه، انتقدت القيادة الإصلاحية انتقاداً لاذعاً الغزو العراقي وقرار العاهل أيضاً، وأدانتهما، ولم توافق إطلاقاً على سياسة الحكم الملكي.

من الجدير بالذكر أن هذه الخطابات المهمة المتعلقة بتلك الأحداث، كانت فريدةً من نوعها، كما شككت القيادة الإصلاحية في صحة القرارات الحكومية السعودية بشكل مباشر وغير مباشر خلال عدة محاضرات مسجلة وصلت إلى عدد كبير من الناس. وقد قُدمت هذه الشكوك والانتقادات في صورة دراسات إلى الهيئة الإسلامية العليا؛ وهي هيئة كبار العلماء.

في الوقت نفسه، استمر الحوالي والعودة والعمر في إلقاء محاضرات للعامة خلال تلك الأحداث الإقليمية وبعدها، ولم تركز تلك المحاضرات على قضية غزو العراق للكويت، وقرار المملكة استقبال القوات الأمريكية فحسب، ولكن تضمنت كذلك عدة أمور مختلفة داخل الإطار التشريعي الإسلامي السُنّي. وبحلول عام ١٩٩١م، أصبحت قضية التغيير والإصلاح السياسيين أكثر وضوحاً ليس فقط بشأن قرار المملكة قبول وجود القوات الأمريكية على أرضها، ولكن كذلك بشأن السياسات السعودية الخارجية والداخلية بوجه عام.

يمثل هؤلاء العلماء أساساً علميّاً مميزاً بين علماء الجيل الجديد داخل الحركة الإسلامية السُنّية الداخلية المعاصرة في مطالبتهم بالتغيير والإصلاح السياسيين. وتتكون هذه الحركة من علماء رسميين رفيعي المستوى، وكذلك من أكاديميين وتكنوقراطيين واحترافيين يعبّرون عن رغبتهم في التغيير والإصلاح السياسيين داخل المملكة. وتمثّل المجموعة الأوسع نطاقاً من المصلحين الإسلاميين السعوديين السُنّة مناطق وأقاليم عديدة في المملكة، كما تضم عدداً من الأفراد المتعلّمين في المملكة العربية السعودية، وغيرهم ممن تلقوا تعليمَهم في دول الغرب. وقد حاولت هذه الحركة السعودية التي تضم بين طياتها القيادة الإصلاحية

التقربَ إلى الحكم الملكي من خلال تقديم التماسين أحدهما في عام ١٩٩١م، والآخر في عام ١٩٩٢م، وكلاهما كان يطالب بالتغيير والإصلاح السياسيَّيْن القائميْن على الشريعة.

منذ ذلك الحين، عُرف الالتماس الأول بـ «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»، وقُدم إلى مكتب الملك في شهر شوال من عام ١٤١١هـ/ أيار (مايو) ١٩٩١م خلال حرب الخليج الثانية. وقد سُمي «خطاب شوال» بـ «خطاب العلماء»؛ لأنه كان موقَّعاً من قبل عدة علماء.

في شهر محرم من عام ١٤١٣هـ/ تموز (يوليو) ١٩٩٢م، قدّمت دائرة إسلامية سُنّية سعودية أوسع من الأولى وتضم ١١١ توقيعاً ـ من بينهم توقيع القيادة ـ الالتماس الثاني بعنوان «مذكرة النصيحة» الذي طالب بالتغيير والإصلاح السياسيَّيْن. وكانت هذه المذكرة شاملة في المتطلبات، وأثارت عشرة موضوعات نقاش رئيسة من بينها الاقتصاد والنظام الإداري والمجتمعي وحقوق الإنسان والقضاء وتطبيق القوانين واللوائح والسياسة الخارجية؛ مع مناقشة كل منها من منظور إسلامي. علاوةً على ذلك، نوقش دور العلماء داخل دولة تطبق الشريعة، ومن خلال التمعُّن في بعض جوانب الموضوعات جُمعت وجهات نظر حول الحقوق أو الأداء، أي الأمور التي فشل الحكم الملكي في تقديمها. وفي الوقت نفسه، لم يكن العاهل سعيداً بالخطابات السابقة، وكذلك الالتماسات، وخاصة «مذكرة النصيحة».

يعد هذان الالتماسان تطورين مهمّين في التاريخ السياسي السعودي المعاصر، كما يعتبران بوجه عام، وكذلك تُعد «مذكرة النصيحة» على وجه الخصوص هيكلاً صارماً؛ فقد مثّلا متطلبات واضحة تقوم على أساس الإسلام السُنّي من أجل إجراء التغيير والإصلاح السياسيين. وقد جاءت الاقتراحات والأفكار الإصلاحية من أجل إحداث التغيير والإصلاح في السياسية الخارجية، وكذلك الداخلية، كما شجعت على مراقبة السلطة الحاكمة وجهاز الدولة على أسس دستورية ومؤسسية، وأنّ على الحكم الملكي أن يقدّم إصلاحات قانونية ودستورية ومؤسسية، وأن يُخضع السلطة الحاكمة للشريعة الإسلامية السُنّية. وقد قدّمت هذه المطالب من أجل التغيير والإصلاح أساساً من أجل تحويل الحكم الملكي إلى حكم ملكي إسلامي دستوري.

يجب النظر من كثب إلى الفكرة التي تكمن وراء هذين الالتماسين، فيرى المؤلف أن **الحوالي**، وكذلك **العودة والعمر** بوصفهم مصلحين إسلاميين سُنّة منسجمين يقودون نحو التغيير والإصلاح السياسيَّيْن. ومن بين المجموعة التي وقّعت على الالتماسين، تعد القيادة قوة مهمة للغاية تستحق منا بعض الانتباه؛ حيث إن خطابات **الحوالي والعودة والعمر** قد سبقت تقديم الالتماسين زمنياً، ما زالت أهميتها مستمرة حتى الوقت الحالي.

تعريف الحركة

يتضمن تعريف القيادة الإصلاحية عناصر مختلفة، ولكنها في الوقت نفسه متمِّمٌ بعضها بعضاً؛ إذ يُعد المصلحون الثلاثة متخصصين في الدراسات الإسلامية في مختلف المجالات الفرعية: **فالحوالي** مثلاً متخصص في العقيدة، أما **العودة** فهو متخصص في السنة النبوية، أما **العمر** فهو متخصص في الدراسات القرآنية. وفي ما يأتي يتضح الاختصاص العلمي لكل منهم:

- شدّد **الحوالي** على العقيدة بشكل جوهري في حدّ ذاتها، وكذلك شدّد على الأسس الفكرية التي يجب أن تُطبق في الحياة.
- شدّد **العودة** على السلوك الإسلامي بطرق أكثر عملية وتجريبية، وعندما تحدّث عن ذلك استدل بأمثلة تجريبية وقصص وأحداث وتفاصيل دقيقة، من أجل دعم وجهة نظره.
- شدّد **العمر** بشكل مباشر على فهم المناهج القرآنية من أجل تطبيق التغيير والإصلاح، إلى جانب استيعاب مختلف الأحاديث التي وردت في القرآن الكريم، واستطاع أن يستقي منها دروساً إدارية، ويبني من خلالها أفكاراً تنظيمية.

تعدّ هذه الجوانب الفكرية والسلوكية والتنظيمية للعلماء الثلاثة متمِّماً بعضها بعضاً. وإذا ما اجتمعت معاً، نجد أن الحجة الأساسية تتمثّل في ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية باعتبارها قانوناً شاملاً للدولة والمجتمع.

يعد هؤلاء القادة من الدعاة الذين ينشرون العلم الإسلامي بلغة بسيطة، كما إنهم فقهاء يجيبون عن الكثير من مسائل جمهورهم

الشرعية[٣]. وهم كذلك علماء مهمَّتُهم المُضِي قدماً بالإسلام، من خلال الاعتراف له بالريادة، وتقوية شوكته ومبادئه، وفي الوقت نفسه مواجهة التحديات، وجذب المزيد من الناس إلى حقله، وهكذا فهم يحتاجون إلى التغيير والإصلاح السياسيين.

تتضمن الأنشطةُ السياسية السعيَ من أجل بناء أمة ودولة تحقق العدل وتحارب الفساد وتطبق الشريعة الإسلامية. والمهمة الإصلاحية للعلماء الثلاثة هي الحفاظ على الأصول الإسلامية، وتفعيل هذه الأصول عندما تتعرّض للتحدي أو التغيير أو النسيان أو الإهمال. وقد أثبتت القيادة نفسها بشكل ملحوظ في الدعوة إلى الإصلاح الشامل والتغيير في الدولة والمجتمع، كما تعد المهمة الإصلاحية للحوالي والعودة والعمر شرعية وتاريخية، وكان المقصود منها أن تصبح مهمة سياسية إلى جانب كونها علمية إسلامية موروثة، والهدف الأساس هو بدء مرحلة جديدة للحياة في المملكة العربية السعودية.

تعد هذه القيادة جماعة تجديد أو جزءاً من حركة تجديد إسلامية سنية معاصرة واسعة النطاق، وإن مصطلح «تجديد الدين» هو تعبير إصطلاحي إسلامي مقبول، وكلمة تجديد تتعلق بالجديد وهناك ثلاثة معانٍ مترابطة ومتمّم أحدها الآخر:

- تجديد شيء كان حاضراً أو موجوداً قبل التجديد.
- وهذا الشيء مرّ بتدمير أو إفساد، وأصبح غير صالح.
- هذا الشيء استعاد حالته ومكانته التي كان عليها قبل تدميره وفساده[٤].

---

(٣) في نهاية جميع الخطب والدروس والمحاضرات، كانت العادة بين أن يتلقى العلماء الثلاثة جميع الأسئلة حول الدرس. وتكون هذه الأسئلة إما فقهية أو قانونية بطبيعتها. وفي نهاية عام ٢٠٠٣م، كان العودة قد تلقى أكثر من ١٠٠٠ رسالة من المشاهدين على موقعه الخاص وهو <http://www.islamtoday.net> الذي انطلق في شهر تموز/ يوليو عام ٢٠٠١م وكانوا يتساءلون فيها عن أمور خاصة بالفقه وعلم التوحيد وكذلك السياسة والأنشطة والأعمال الإسلامية بالإضافة إلى الدعوة الإسلامية.

(٤) مفهوم تجديد الدين = Bastami Muhammad Khair, *The Concept of Renewal in Religion*, 2nd ed. (Leeds, UK: Leeds Institute for Middle Eastern Studies, 1996), pp. 14-15.

ومن الجدير بالذكر أن بسطامي خير يدّرس في الوقت الحالي في جامعة برمنغهام.

يحتوي القرآن الكريم على تعبيرات تعطي معنى التجديد مثل: الإصلاح والإحياء والتغيير والنور والتنوير. وكل هذه المصطلحات تؤدي بنا إلى معنى الحفاظ على الشريعة الإسلامية، وتعكس صفتها الأساسية. فالشريعة صحيحة وصالحة لكل زمان ومكان؛ لأنها شريعة خالدة، وعلى الرغم من ذلك، فمن الممكن أن تتعرض للتدمير أو للفساد، ومن ثَم يعني التجديد إعادتها إلى حالتها ومكانتها التي كانت عليها قبل التدمير والفساد، والمحافظة على نقائها وأصولها. وفي هذه الحال، يعمل المجددون أو العلماء من أجل إعادة الشريعة إلى أصولها. ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المجددين يواجهون البدع والفساد والضلال، كما يواجهون الأفكار المعارضة لهم من خلال الحجج والأدلة الإسلامية السنّية الفقهية[٥].

يُعدُّ استخدام كلمة «إصلاحي» مقيداً في هذا الكتاب؛ وهو يعكس عناصر التجديد. فالقيادة الإصلاحية أو القيادة تشير إلى العلماء أن الثلاثة الذين طالبوا بالتغيير والإصلاح السياسييْن القائمين على أساس إسلامي سُنّي فقهي، طوّروا خطابهم في هذا الاتجاه. وفي هذه الحال، إن مصطلح «Reformist» (ريفورمست) هو مرادف لمصطلح «إصلاحي» في اللغة العربية، وهو مرادف لكلمة «مصلح» في اصطلاح فقه السياسة الشرعية، ويعود أصلهما إلى كلمة «صالح»، وكذلك «الإصلاح». ففي مصطلحات الفقه الإسلامي، تصف كلمة «صالح» المسلم الذي يطبق الشريعة الإسلامية في حياته، وتشير كلمة «الصالحات» في القرآن الكريم إلى أعمال وأفعال بعينها.

يرى **الحوالي والعودة والعمر** أنفسهم «إصلاحيين إسلاميين»، وتعتمد مطالبهم بالتغيير والإصلاح السياسييْن على الفقه الإسلامي السني. ويقدم حوار القيادة هذا الفقه الذي يحتوي على مفهوم التغيير والإصلاح السياسيين. فهم يفهمون الإصلاح على أنه العودة إلى تطبيق التغيير والإصلاح القائمين على الشريعة. وفي هذا الإطار، هناك مفهوم محدد لدى القيادة يتعلق

(٥) انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي**، سلسلة رسائل الدكتوراه؛ ٢٥ (فرجينيا؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ص ١٤ - ١٧.

بمصطلح «التغيير والإصلاح السياسيين» يستند إلى الفقه الإسلامي(٦).

من الجدير بالذكر أنه بين عامي ١٩٩٠م و١٩٩٤م، ازدهرت خطابات القيادة وازداد عددها، وكان رد الحكم الملكي على ذلك هو اعتقال أعضاء القيادة. وزادت الحكومة ضغطها على القيادة، وأجبرتها على التخلي عن جدالها ونشاطها الإصلاحي. ومن ثَمّ، تصاعدت هذه السياسة بأشكال عديدة، وانتهت باعتقال الحوالي والعودة والعمر منذ شهر أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٤م حتى شهر حزيران/ يونيو عام ١٩٩٩م عندما أُفرج عنهم من دون دفع أي كفالة رسمية(٧).

يعدّ جوهر هذا الكتاب الرحلة الإسلامية السنّية للقيادة الإصلاحية منذ عام ١٩٨١م حتى بداية عام ٢٠٠٦م. ويركز الكتاب على العلماء الثلاثة باعتبارهم من علماء الجيل الجديد المؤثرين في التاريخ السعودي المعاصر، فقد قدموا أنماط السلوك السياسي والحجج التي يجب تدقيق النظر فيها، ومن خلالها يقع التغيير والإصلاح السياسيان في المملكة العربية السعودية؛ وهي قضية ذات بعد رئيسٍ في دراسة القيادة الإصلاحية.

الجوانب السياسية والقانونية والدستورية

في البداية، لا يمكننا أن نستوعب طبيعة القيادة الإصلاحية من دون إبراز الأزمة السياسية والقانونية والدستورية التي كان يمر بها الحكم الملكي. وفي خضمّ هذه الأزمة كانت تمارَس بعض الأعمال ضد الشرعية الإسلامية. وقد وضع الدستور السعودي الذي صدر في شهر آذار/ مارس عام ١٩٨٢م من خلال مرسوم ملكي، ثم أعيد إصداره في شهر آذار/ مارس عام ١٩٩٢م(٨)، شرعية الدولة على أساس إسلامي

---

(٦) انظر محاضرات الحوالي المسجلة بعنوان «شرح العقيدة الطحاوية» في عام ١٩٨٥ - ١٩٩٠م، ومحاضرة العودة المسجلة بعنوان «عباد الرحمن» في عام ١٩٩٢م، وكذلك محاضرة العمر المسجلة بعنوان «التوحيد» في عام ١٩٩٢م.

(٧) انظر: Amnesty International, London. AI Index (MDE 23-7-00), <http://www.amnest.org>.

أكد الكاتب تقريرَ منظمة العفو في المملكة العربية السعودية في صيف عام ٢٠٠١م ولم تصدر أي اتهامات ضد الحوالي والعودة والعمر.

(٨) انظر: John Bulloch, *The Shura Council in Saudi Arabia,* Contemporary Strategic Issues in the Arab Gulf (London: Gulf Centre for Strategic Studies,1993).

سنّي. وقد أدّى ذلك بدوره إلى وضع أسس قانونية وشرعية للمواطنين السعوديين من أجل تنفيذ الأنشطة الإصلاحية الإسلامية السُنّية(٩).

● تنص المادة (١) بشكل واضح على أن المملكة العربية السعودية دولة إسلامية سُنّية.

● تشير الفقرة (جـ) من المادة (٣) إلى الركن الأول من أركان الإسلام «لا إله إلا الله، محمد رسول الله».

● توضح الفقرة (ب) من المادة (٥) أن المبايعة للمملكة تكون طبقاً لكتاب الله تعالى وسنة رسوله [ﷺ].

● تنص المادة (٦) على أن «يبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره».

● شددت المادة (٩) على أن الأسر السعودية يجب أن يُربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية.

● تنص المادة (١١) على أن «يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفراده بحبل الله...».

● تنص المادة (١٣) على أن «يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء...».

● تنص المادة (٢٣) على أن «تحمي الدولة عقيدة الإسلام وتطبق شريعته وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتقوم بواجب الدعوة إلى الله».

● تنص المادة (٢٦) على أن «تحمي الدولة حقوق الإنسان وفق الشريعة الإسلامية».

● تلزم المادة (٣٤) كل مواطن بالدفاع عن العقيدة الإسلامية.

● تعطي المادة (٤٣) الحق لجميع المواطنين في تقديم شكوى، أو مظلمة، أمام مجلس الملك أو مجلس ولي العهد.

---

(٩) من أجل القيام بالأنشطة الإصلاحية الإسلامية السنية، وكذلك الدعوة الإسلامية بالإضافة إلى تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر: صالح بن غانم السدلان، **الأنشطة الدعوية في المملكة العربية السعودية** (الرياض: دار بلنسية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، والرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، **تاريخها ـ أعمالها** (الرياض: الرئاسة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) (نسخة محدودة التوزيع).

• تنص المادة (٤٨) على أن «تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة وفقاً لما دلّ عليه الكتاب والسُنّة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسُنّة».

• تشير المادة (٥٥) إلى أن الملك يقوم بسياسة العامة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام، ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية[١٠].

تقدم هذه المواد الدستورية شرعية مشتركة لكل من الحكم الملكي السعودي والقيادة الإصلاحية، وتضع أساساً قانونياً وشرعياً لخطاب القيادة وأدائها؛ على أن تكون المطالب الخاصة بالتغيير والإصلاح السياسيين قائمة كذلك على دستور الدولة. وهنا، يتبادر إلى الذهن سؤال عن سبب منع **الحوالي والعودة والعمر** من إلقاء الخطب، وكذلك عن مدى قانونية اعتقالهم، وخاصة أنه قد أطلق سراحهم بعد خمس سنوات من دون دفع أي غرامات مالية أو كفالة. لذا، يعد حكم المملكة باعتقال القيادة جزءاً من الأزمة الشرعية؛ حيث إنها بذلك عارضت الشرعية المشتركة التي من شأنها أن تجمع الحكومة والعلماء معاً بوصفهم وحدة سياسية إسلامية سنية واحدة، على الرغم من أنه قد يوجد صراع متبادل أو توتر أو خلاف.

علاوةً على ذلك، برزت عدة تساؤلات حول شرعية الحكم الملكي

---

(١٠) انظر: Bulloch, Ibid., pp. 30-39.

انظر أيضاً: Anders Jerichow, *The Saudi File: People, Power, Politics* (Surrey, UK: Curzon Press, 1998), pp. 10-16.

من الجدير بالذكر أن المسؤولين في الحكومة اهتموا بأمر شرعية الحكم الملكي الإسلامي السعودي المعاصر وأشاروا مراراً إلى أن مصالح الدولة قائمة على شرعيتها. ويتضح ذلك من خلال عدة دراسات أكاديمية قام بها أعضاء في الحكومة. ومن جانبه، نشر الدكتور فيصل آل سعود دراسة تؤكد أن شرعية العائلة المالكة تأتي من أركان الإسلام والسنة النبوية وأنها تطبق الشريعة كقانون للحكم. كما قدم الدعوة الإسلامية الخاصة بمحمد بن عبد الوهاب أساساً لشرعية الدولة كما أوضحت بعض الرسائل التي أصدرها أئمة وملوك سعوديون، حيث إن الدولة السعودية الأولى أكدت شرعيتها الإسلامية السنية ودورها في الحفاظ على هذه الشرعية. علاوةً على ذلك، قدم الدكتور مشعل آل سعود رسالة الدكتوراه خاصته في الولايات المتحدة الأمريكية وأكد فيها أن الإسلام مصدر شرعية الحكم الملكي. انظر: فيصل بن مشعل بن سعود آل سعود، **رسائل أئمة دعوة التوحيد** (الرياض: مطابع الحميض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م). انظر أيضاً: Mashaal Abdullah Turki Al Saud, «Permanence and Change: An Analysis of the Islamic Political Culture of Saudi Arabia with Special Reference to the Royal Family,» (Unpublished Ph.D Dissertation, Claremont Graduate School, CA, 1982).

الإسلامية، ولكن يظل السؤال الأساس هو: مَن يحفظ هذه الشرعية: الحكم الملكي كما هو على حاله أم العلماء أم كلاهما معاً؟ يكمن أساس شرعية الحكم الملكي الإسلامية السُنّيّة في أن الدولة السعودية هي دولة تقوم على الدين الإسلامي في تكوينها التاريخي(١١)، وفي المصطلحات الدستورية التي يحمي بموجبها النظام الأساسي للحكم هذه الشرعية الإسلامية السنيّة. ولكن هذه الشرعية في بعض سياسات الدولة أو في أجزاء من بعضها مشكوك فيها.

في كثير من الأحيان، انتُقِد الحكم الملكي فيما يتعلق بأحد أهم مبادئ النظام الأساسي للحكم؛ حيث تنص المادة (٨) على أن «يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية»(١٢)، وعلى الرغم من ذلك لا يزال النظام السعودي يعتمد على السلطة الحصرية، والحكم المطلق الذي يمارسه الحكم الملكي(١٣). وهنا، يؤكد النظام الأساسي للحكم أن الملك هو مرجع في السلطات القضائية والتنفيذية والتنظيمية(١٤). وبعبارة أخرى، الملك هو «السلطة النهائية لجميع قوى الدولة»(١٥). قد ينتج من ذلك إصدار تشريع ملكي أو إنشاء سلطة تشريعية ملكية مستقلة أو دعم التشريعات والسلطات السارية والموجودة بالفعل. ومن الناحية التجريبية أو العملية، ليس هناك نظام إشرافي مؤسسي فعال وواضح يمكنه أن يراقب سياسات الحكم الملكي العامة. وقد ولدت هذه السلطة المطلقة، في الواقع، نخبة حاكمة تمتلك سلطات هائلة، وقدرة على أخذ ما تشاء من خزانة المملكة. وعلى الرغم من أن هذا النوع من الحكم غالباً ما يكون محل نقد أو احتجاج، وأن هناك

---

(١١) في لقاء مع الكاتب في عام ٢٠٠١م، أكد الشيخ ناصر العمر أن المملكة العربية السعودية قائمة على الإسلام. كما استخدم الشيخ الجليل الدوسري (الذي توفي عام ١٩٨٠م) مصطلح الحكم الديني في الإشارة إلى أصول الحكم في المملكة العربية السعودية. والشيخ عبد الرحمن بن محمد الدوسري أحد الشيوخ المعروفين، وقد جال في البلد خلال فترة الستينيات والسبعينيات من أجل نشر الدعوة الإسلامية.

(١٢) انظر: Bulloch, Ibid., p. 32, and Jerichow, Ibid., p. 1.

(١٣) انظر: «مذكرة النصيحة» (النسخة العربية).

(١٤) انظر المادة (٤٤) من مبادئ النظام الأساسي للحكم، في: Bulloch, Ibid., p. 37.

(١٥) انظر: Rashed Aba-Namay, «Constitutional Reform: A Systemization of Saudi Politics,» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 16, no. 3 (Spring 1993), p. 59.

دائماً حاجة إلى وجود دولة أكثر مسؤولية[١٦]، تستمر الملكية في حكمها الحصري وسلطتها المطلقة.

في دراسته حول الشريعة الإسلامية والنظام القانوني في المملكة العربية السعودية، يجادل فرانك **فوغل** (Frank Vogel) أن النظام القانوني السعودي يزعم تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكنه يمر بعملية قانونية غربية؛ مما يشير إلى تأثير علماني فيه، كما إنه يشكك في ادعاء الحكم الملكي تطبيق الشريعة الإسلامية. إن الحكم الملكي يواجه مهمة صعبة وهي التوفيق بين شكلين من أشكال القانون[١٧]. ويمكن التأكد من وجهة نظر **فوغل** هذه بالنظر إلى «مذكرة النصيحة» التي صدرت عام ١٩٩٢م؛ حيث قدمت المذكرة نقداً سياسيّاً وقانونيّاً للحكم الملكي حينما اتضح فيها أن الشريعة الإسلامية تتعرض للتحدي من قِبل سياساته العامة[١٨]. على سبيل المثال، إن نقطة الاتفاق بين **فوغل** والموقعين على هذه المذكرة - ومن بينهم القيادة الإصلاحية - هي أن القانون الجنائي السعودي يطبق بعض القوانين غير الإسلامية[١٩]. علاوةً على ذلك، أشارت المذكرة إلى عدة أمثلة أخرى تطبَّق فيها القوانين غير الإسلامية، مثلما يحدث في نظام العمل، وكذلك نظام صرف الأوراق المالية ونظام التحكيم التجاري وقانون الشركات ونظام مكافحة الغش التجاري ونظام العقوبات العسكرية ونظام محاكمة الوزراء، ونظام مكافحة الرشوة[٢٠].

منذ عام ١٩٩٠م حتى عام ١٩٩٩م، استمر الحكم الملكي في ممارسة أشكال عديدة من القمع ضد القيادة التي كانت تتعرض للتهديد وإنكار حقوق حرية التعبير طبقاً للشريعة الإسلامية، كما طُرِدَ أعضاؤها من العمل، ثم اعتُقلوا لمدة خمسة أعوام. وقد حدث كل ذلك في إطار فشل فيه الحكم الملكي في تطبيق شروط العدل الإسلامي السني من

---

(١٦) انظر: محاضرة مسجلة للعودة بعنوان «رسالة من وراء القضبان» (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤م)، انظر أيضاً: «مذكرة النصيحة» (النسخة العربية).

(١٧) انظر: Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Studies in Islamic Law and Society; v. 8 (Leiden, Boston, MA: Brill, 2000).

(١٨) انظر: «مذكرة النصيحة».

(١٩) انظر: المصدر نفسه، و Vogel, Ibid., chap. 6.

(٢٠) انظر: «مذكرة النصيحة» (قوانين ولوائح - القضاء والمحاكم).

أجل المكتب السياسي الحاكم[٢١]. وبينما كانت القيادة تسعى إلى التغيير والإصلاح السياسيين، لم تتخلَّ عن أجندتها من أجل تطبيق التغيير السياسي غير العدواني.

من الجدير بالذكر أن القيادة لم تفسّر وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفها تتطلّب الخروج على الحاكم، ومن هنا تظهر أسئلة مهمة:

- ما أسس سياسة القيادة الإصلاحية ورؤيتها؟
- ما وجهة نظر القيادة في قضايا التغيير والإصلاح السياسيين؟
- كيف ترى القيادة علاقتها بالنظام السياسي الحالي؟

تظهر الإجابة عن هذه الأسئلة في هذا الكتاب وتوضح فلسفة ـ دعم القيادة للوسائل غير العدوانية في نضالها السياسي ـ أو السبب المنطقي الكامن وراءه.

القيادة الإصلاحية في إطار الحركات الإسلامية

- القيادة هي حركة علمية إصلاحية سُنية سلفية[٢٢] سياسية، تتخذ الجهاد العلمي منهجاً أساسيّاً ووظيفة رئيسة.

- تختلف القيادة الإصلاحية عن جماعة الإخوان المسلمين التي تعد هيئة رفيعة المستوى منظّمة طبقيّاً ومؤسسة واسعة النطاق تعدّ أنشطتها السياسية محور اهتمامها الأساس؛ في حين لا تعد القيادة وحدة منظمة طبقيّاً، بل إنها تشمل عدة علماء ناشطين سياسيّاً وعلميّاً ويشكلون نظاماً، وليس منظمة أو مؤسسة، ويقومون بإدارة جميع أنشطتهم.

---

(٢١) ناقش علماء الإسلام وفقهاؤه القدامى والمعاصرون الشروط الفقهية الإسلامية السنية التي يعتمد عليها اختيار الإمام وأطلقوا عليها شروط البيعة.

وتُقدم «مذكرة النصيحة»، التي صدرت في عام ١٩٩٢م شرحاً مستفيضاً لسياسة الحكم الملكي العامة، ويبرز ذلك اللوائح والعناصر القانونية الإسلامية الشاملة التي لا يطبقها.

(٢٢) تأتي كلمة السلفية أو السلفي من كلمة سلف بمعنى الأجداد أو السابقين، وهي تشير في الفقه الإسلامي السني إلى من يتبعون النبي محمد [ﷺ] ويسيرون على نهجه ونهج صحابته والتابعين. انظر محاضرة العودة المسجلة بعنوان: «حديث حول منهج السلف» (١٠ شعبان ١٤١٣هـ ـ ٤ شباط/فبراير ١٩٩٣م)، وكذلك محاضرة العمر المسجلة بعنوان: «كلمات في المنهج» (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤م).

● يشير مفهوم القيادة بشكل غير مباشر إلى أفكار المنظمة والنظام أو التنظيم. ويشرح **العودة** أن «كل دعوة أو حركة تعتمد على أسس ثلاثة: الأول: المبدأ... الثاني: الأنصار... الثالث: القيادة...»[(٢٣)]، وأنه لا يمكن إدارة هذه العناصر الثلاثة من دون تنظيم، ولكن لا تزال القضية التنظيمية «تحدياً» يواجه القيادة.

● هناك صلة بين القيادة الإصلاحية وجماعة الإخوان المسلمين في أمور تتعلق بالنواحي السياسية والفكرية؛ حيث تواصلت القيادة فكرياً أو بالأحرى، تأثرت بالمفكرين السياسيين في جماعة الإخوان المسلمين مثل **محمد أحمد الراشد** الذي يعد مفكراً سياسيّاً إسلاميّاً سُنيّاً، ويوجه خطابه إلى جميع أعضاء الحركات الإسلامية السنّية، وكذلك إلى تابعيها وجمهورها والعامة.

● كان **محمد قطب** عضواً سابقاً في جماعة الإخوان المسلمين، وكان مشرفاً على **الحوالي** في دراساته العليا. وفي رسالة الدكتوراه التي أعدها تحت عنوان **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، استثمر **الحوالي** الأفكار المهمة التي كان يؤمن بها **سيد قطب**[(٢٤)]؛ وهو مفكر سياسي إسلامي وعضو بارز في جماعة الإخوان المسلمين.

● فقد رأى العلماء الثلاثة القضية السياسية جزءاً أو عنصراً أساساً في الفقه الإسلامي المعقد الذي تخضع فيه القضية السياسية للتحليل الشامل باعتبارها أمراً إسلاميّاً يتعلق بواقع الحياة. فالحياة السياسية البرلمانية الرسمية ليس لها وجود داخل المملكة العربية السعودية. ولذا، تعتمد القيادة بشكل كبير على خطابها في تناول القضايا السياسية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وتنتهز فرص المناسبات العامة من أجل التعبير عن اهتماماتها.

● تختلف القيادة الإصلاحية عن الحداثيين الإسلاميين، وكذلك تختلف عن الإسلام الليبرالي. فليس للقيادة أي علاقة على الإطلاق، أو

---

(٢٣) انظر: سلمان بن فهد العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ٤ ج في ٢ مج، ط ٢ (صنعاء: مركز الصديق العلمي، ٢٠٠٠)، ج ١: الغرباء الأولون: أسباب غربتهم ـ ومظاهرها ـ وكيفية مواجهتها: (أسلوب جديد في دراسة السيرة النبوية)، ص ٢٢٥.

(٢٤) سيد قطب (ت. ١٩٦٦)، هو أخو محمد قطب.

أي تواصل مع المفكرين الإسلاميين الليبراليين المتأثرين بالفلسفة الغربية الليبرالية التي تؤمن بفصل الكنيسة عن الدولة أو فصل السياسة عن الدين[٢٥].

● قدمت القيادةُ العاملَ السياسي باعتباره جزءاً من العقيدة الإسلامية السُنّية، كما قدمت شرحاً إسلاميّاً، قائماً على أساس فقهي، لمبادئ الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية والتغيير والإصلاح، بأسلوب مختلف تماماً عما يقدمه دعاة الفكر الإسلامي الليبرالي.

● تختلف بالطبع السياسة التي تتبعها القيادة في التغيير والإصلاح عن تلك الخاصة بالحركات الجهادية الإسلامية التي تتخذ الجهاد المسلّح استراتيجية أساسية لتحقيق أهدافها، أو للتعبير عن نفسها.

● يختلف كذلك الإطار الإصلاحي الإسلامي الخاص بالقيادة عن ذلك الإطار الخاص بالجماعات الإسلامية السلفية التي تركز على العوامل الروحية والاجتماعية، مع الاهتمام بالعامل السياسي بصورة أقل.

● علاوةً على ذلك، يختلف المنهج الإصلاحي الإسلامي الخاص بالقيادة عن تيارات الجماعات الإسلامية السلفية التي تحافظ على ولائها للوضع الراهن والحكومة الموجودة.

● تعدّ القيادة الإصلاحية متميزة، ويمثّل العلماء الثلاثة توجهاً يمزج بين الاهتمام بالتقاليد الإسلامية والقانون، مع القدرة على الابتكار، وهو أمر يتعلق بفقه الواقع الذي يشتمل، كما يقول **العمر**، على أساليب تساعد على فهم السياسة؛ وهذا منهج إسلامي سني جديد ومهم قائم على أساس فقهي، ويحافظ على التقاليد الإسلامية، في حين يسعى في الوقت نفسه إلى التكيف مع العالم الخارجي بما فيه البيئة العامة والميادين المختلفة، والعناصر البشرية المتنوعة، من أجل إحداث التغيير والإصلاح.

● أما بالنسبة إلى نظرية مقاصد الشريعة، فهي تساعد الإصلاحيين

(٢٥) انظر: Carl Ernst, «Introduction,» in: Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998).

على الحفاظ على أركان الإسلام أو التراث الإسلامي، مع التركيز على الأسباب التي تكمن وراء التشريعات الإسلامية، والقرارات التي يجب اتخاذها. إن توضيح أسباب تلك القرارات يساعد في التكيف مع العالم الخارجي، وكذلك يساعد الاجتهادُ العمليُّ الإصلاحيين في إدارة أنشطتهم، والمحافظة على خطابهم وأدائهم.

• يوضّح منهج القيادة قابلية تطبيق الأحكام الإسلامية باعتبار الإسلام ديناً شاملاً يحتوي على تقاليد فيها ثوابت شرعية، وطرق أو أفكار تهدف إلى جلب التقدّم والتطوّر إلى الدولة والمجتمع من دون اللجوء إلى روّاد الفكر الحديث، أو العلمانيين؛ حيث تنتقدهم القيادة باعتبارهم أيديولوجيات متناقضة مع عقيدة الإسلام.

القيادة في إطار سياسة السعودية

إزاء الحكم الملكي: شاركت القيادة الإصلاحية الحكم الملكي في الشرعية الإسلامية السُنّية، وعلى الرغم من ذلك كان هناك صراع بينهما خلال فترة التسعينيات. ومع ذلك، فبعد عام ١٩٩٩م أو بعد فترة الاعتقال، توصلت القيادة والحكم الملكي إلى فهم متبادل واتحاد ضمني. وكان الصراع خلال فترة التسعينيات بصفة أساسية بين الأمراء من الفرع السديري (مثل: وزير الداخلية الأمير **نايف بن عبد العزيز وسلمان بن عبد العزيز** أمير الرياض) والقيادة الإصلاحية.

إزاء القوى العلمانية الليبرالية أو الحداثيين[٢٦]: خلّف خطاب

(٢٦) في أثناء مناقشة الموضوع الخاص بالقوى العلمانية والليبرالية السعودية: (١) أوضح الكاتب أن هذا الوصف مبني على خطاب القيادة وأدائها وكذلك غيرها من قوى الإصلاح السعودية الإسلامية السُنّية المحافظة، والقوى التقليدية. (٢) أوضح الكاتب تصوّرات القيادة الإصلاحية ووجهات نظرها ومعرفتها من أجل فهم المزيد من التيارات المؤثرة الرئيسة وكذلك الأفكار والمعتقدات التي تتفاعل أو تدخل في جدل أو صراع مع القيادة الإصلاحية. (٣) في المملكة العربية السعودية المعاصرة، هناك خطاب وأداء حديثيْن ـ علمانييْن ـ ليبراليين يتعارضان مع رؤية القيادة الإصلاحية وغيرها من الإصلاحيين السُنّيين السعوديين وبرامجهم. (٤) لا يشترط أن يكون هذا المصطلح يحمل المعنى نفسه مثل الليبرالية الغربية أو يتفق مع العادات الليبرالية الغربية. هناك بعض التشابهات التي يمكن أن تحدث في بعض النواحي العامة ولكن الليبرالية في الشرق الأوسط أو الليبرالية الجديدة من الممكن أن تأخذ بعض التيارات العسكرية أو السياسات والسلوكيات العنيفة وتسعى إلى التغيير الجذري.

القيادة الإصلاحية، وغيره من خطابات العلماء أو الشيوخ انطباعاً بأن القيادة في حالة صدام مع القوات الليبرالية والعلمانية، وخاصة في وسائل الإعلام، ومع أصحاب السلطة؛ حيث وُجّه الانتقاد إلى القيادة، وهاجمتها الصحافة خلال فترة التسعينيات. وقد أدى ذلك بدوره إلى توغل فكرة مناهضة القوى الليبرالية والعلمانية لبرنامج القيادة الخاص بالتغيير والإصلاح السياسيَيْن، فمن الممكن أن تتفهم القيادة الإصلاحية القوى الإسلامية السُنّية السعودية الأخرى، أو تكوِّن تحالفات أو تتعاون معها، حتى مع الهيئات الإسلامية الرسمية للدولة ضدّ القوى السياسية الليبرالية والعلمانية. ويشير ذلك إلى هيكل الحركة الإسلامية السُنّية السعودية واسعة النطاق سواء بأبعادها الرسمية أو غير الرسمية التي قد تحدث فيها خلافات داخلية، أو انقسامات تؤثّر في التعاون بصورة حتمية.

إزاء العلماء: على الرغم من أن القيادة الإصلاحية التي تتكون من علماء ينتمون إلى الجيل الجديد مستقلة عن أي مجتمع أو مؤسسة علمية إسلامية سُنّية سعودية تقليدية، فمن الممكن أن تكوِّن تحالفات مع هذه الهيئات.

إزاء الجهاديين: تقوم القيادة التي تطبق المناهج المدنية، وسياسة التغيير والإصلاح بدور بارز في حيادية الجهاديين الذين لديهم ميول نحو استخدام القوة أو العنف من أجل إحداث التغيير. فمن الممكن أن يؤثر خطاب القيادة القوي في الجهاديين؛ كي يشاركوا في الجوانب المدنية في المجتمع الإسلامي السني السعودي، أو المنهج الإصلاحي التعليمي الإسلامي السني للقيادة.

إزاء مؤيدي الحكومة: من الممكن أن يروق خطاب القيادة الإصلاحي لمؤيدي الحكومة؛ بمعنى أن هذا الخطاب له أبعاد اجتماعية وروحية مؤثرة من الممكن أن تجذب الكثير من الناس. فاللغة الفقهية الإسلامية السُنية جذابة، وتتلاءم مع المسلمين السُنّة في أصولهم أو اعتقاداتهم.

إجراء

يعد هذا الكتاب استكشافياً بطبيعته، كما إنه يبحث سلوكيات **الحوالي والعودة والعمر** السياسية، وكذلك النهج الذي ساروا عليه في قضية التغيير والإصلاح السياسيين من أجل فهم وجهة نظرهم. فمن الناحية المنهجية، يعتمد هذا المنهج على الطرق النوعية التي تتفاعل مع العملية التجريبية.

ولكن في بادئ الأمر نحتاج إلى شرح ما يُقصد بـ «السلوك السياسي»:

> يشير مصطلح السلوك السياسي في الغالب إلى مجموعة من الإجراءات أو وجهات النظر المتعلقة بموضوع بحث، وهو في هذه الحالة السلوك الإنساني في الإطار السياسي... فالتركيز هنا بشكل كبير على السلوك، وذلك بسبب أنه تمكن ملاحظته. وبما يتوافق مع وجهة نظر **هاينز يولاو** (Heinz Eulau)، فإن هذا المنهج «يتعلق بما يفعله المرء من الناحية السياسية، والمعاني التي يلحقها بسلوكه»[٢٧].

من أجل التوصل إلى فهم شامل للقيادة، علينا أن نطّلع على نصوص العقيدة السُنّية في الإسلام بوجه عام، وكذلك منهجها السياسي ونظريتها بوجه خاص؛ حيث يتصل سلوك القيادة السياسي بالإسلام السُنّي. وهنا، يقدم فقه السياسة الشرعية وحدات تحليلية من الممكن تطبيقها من أجل اكتشاف عالم القيادة الإصلاحية. وقد استخدم المؤلف المنهج التحليلي اللغوي من أجل سبر أغوار العناصر ذات المغزى المكونة للمصطلحات القانونية الأساسية. وفي هذا الصدد، تعدّ اللغة العربية أداة شديدة الأهمية من أجل التوصّل إلى فهم أفضل للمصطلحات التي تستخدمها القيادة. ومن شأن هذا المنهج أن يقدّم لنا صورة دقيقة عن أساس السلوك السياسي وهيكله، ورؤية هؤلاء العلماء أو القيادة كلّها.

---

(٢٧) انظر المقدمة، في: Dennis Kavanagh, *Political Science and Political Behaviour* (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1983), p. 10.

علاوةً على ذلك، يستخدم المؤلف منهج المقارنة؛ إذ يتناول هذا الكتاب في معرض حديثه بعض الخطابات المهمة لعلماء إسلاميين وإصلاحيين معاصرين وتاريخيين سُنّة. واختيرت هذه الخطابات استناداً إلى افتراض أن هؤلاء الإصلاحيين والعلماء قد شكلوا حلقةً إصلاحية أكثر اتساعاً أو حركة تجديد إسلامية سُنية معاصرة. فقد تفاعلت أفكار القيادة مع الخطابات التي تمخضت عن اجتماع أعضاء هذه الحلقة الإصلاحية الأوسع نطاقاً، وارتبطت بها؛ بل إن تأثرها بها بات واضحاً. وفي هذا الكتاب، حدثت عملية توثيق لإجراءات التفاعل والارتباط والتأثير داخل حركة التجديد الأوسع نطاقاً. ومن ثَم، لا تعدّ هذه القيادة هيئة علمية منعزلة، وعلى الرغم من أنها وحدة مستقلة، فإن أعضاءها يتواصلون فكريّاً ويتفاعلون سواء من الناحية المعاصرة أم التاريخية.

بالإضافة إلى ما سبق، فإننا نحتاج إلى منهج شامل من أجل فهم الطريقة التي تتحرك على أساسها القيادة، وكذلك استيعاب اتجاهها نحو التطور؛ إذ إنه يجب فهم كلمات العلماء الثلاثة ووجهات نظرهم وكذلك تعابيرهم. كما خضعت الاقتباسات، وكذلك الفقرات التي اقتُطفت مباشرةً من تصريحات القيادة، للدراسة، وجرى ربطها بالنتائج التجريبية. وقد جمع المؤلف المعلومات من مصادر مختلفة، من بينها القيادة نفسها. كما يقدم المنهج التجريبي طريقة لفهم تطور القيادة زمنيّاً. ومن خلال فهم النصوص، بالإضافة إلى المنهج التجريبي، تمكن المؤلف من صياغة وصف الأنشطة التي قامت بها القيادة وشرحها وتحليلها. وقد ذكر المؤلف مقولة للشيخ **العمر** عندما علق على مناقشته قضية التغيير والإصلاح السياسيين بفضول شديد، وكذلك دور القيادة في هذه القضية، قائلاً (**العمر**): «لقد استطعت أن تفهمنا أكثر حتى من طلابنا»[٢٨]. وقد استخدم **العودة** كلمات شبيهة في وصف اهتمام المؤلف بفهم خطاب هؤلاء العلماء، وكذلك أداؤهم[٢٩].

(٢٨) ذكر العمر ذلك خلال عمل المؤلف الميداني في صيف عام ٢٠٠١م.

(٢٩) ذُكر ذلك خلال محادثة مع الشيخ العودة في الرابع والعشرين من شهر أيار/ مايو عام ٢٠٠٣م.

في مستهل الأمر، كان اهتمام المؤلف نابعاً من تجربته الشخصية. فقبل غزو العراق للكويت عام ١٩٩٠م، سمع المؤلف عن **سفر الحوالي** باعتباره عالماً ينتمي إلى الجيل الجديد، ويختلف كثيراً عن غيره من العلماء. وعشية بدء الغزو العراقي، كانت المحاضرات المسجلة للحوالي والعودة والعمر قد بدأت في الوصول إلى منطقة الخليج العربي. وبعد غزو الكويت، ولكن قبل عملية «عاصفة الصحراء» التي بدأت في شهر كانون الثاني/يناير عام ١٩٩١م، زار المؤلف المملكة العربية السعودية، وجابها بدءاً من الإقليم الشرقي، الأحساء: (الحسا)، مروراً بالعاصمة الرياض في نَجْد، ثم اتجه إلى الإقليم الغربي في الحجاز. وخلال هذه الزيارة، حصل على استنارات حول جوانب بعينها في المملكة العربية السعودية، وراقب الشباب السعوديين الذين تأثروا تأثراً شديداً بمحاضرات **الحوالي والعودة والعمر**؛ إذ لفت هؤلاء العلماء الثلاثة نظر العامة إلى حقيقة اعتبار غزو العراق للكويت إحدى المشكلات المعقدة الكثيرة التي يجب التوصل فيها إلى حل.

خلال صيف عام ٢٠٠١م، التقى المؤلف بكل من **الحوالي والعودة والعمر** من دون موانع في الرياض، والقصيم وجدة ومكة المكرمة. وفي هذه الأماكن عقدوا اجتماعات ومناقشات سواء على المستوى الشخصي أو المستوى العام في حلقات منغلقة، في حين أجرى المؤلف حوارات ومناقشات مع عدة أفراد من الذين عَرَفوا بتبعات اعتقال هؤلاء العلماء الثلاثة، وكانوا على دراية بالتطورات الأخيرة.

علاوةً على ذلك، زار المؤلف بعض الهيئات الإسلامية الرسمية مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما حضر البرنامج الصيفي الخاص بهذه الهيئة. بالإضافة إلى أنه قام بزيارة مؤسسة الحرمين الخيرية[٣٠]، ومؤسسة التعليم الإسلامي، والمكتب التعاوني للدعوة والإرشاد، ومعسكر التعاون الصيفي، والمؤسسات الخيرية المعنية بحفظ القرآن الكريم. وكان الهدف من هذه الزيارات أن يكون المؤلف على دراية جيدة بالأنشطة والأعمال والبرامج الإسلامية التي تنظمها الحكومة.

(٣٠) الصفحة الرسمية لهذه المؤسسة، هي: <http://www.alharamain.org> .

يضم هذا الكتاب خمسة مصادر رئيسة:

- أشرطة كاسيت مسجلة عليها المحاضرات والدروس والخطب التي ألقاها **الحوالي والعودة والعمر** منذ منتصف الثمانينيات حتى شهر أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٤م.

- أعمالاً بحثية للعلماء الثلاثة، ومن بينها رسائل الدكتوراه والماجستير.

- أشرطة كاسيت مسجلة عليها المحاضرات ودروس الدين التي ألقاها **العودة** بعد الفترة التي قضاها في المعتقل.

- عدة كتب ووثائق ودراسات ذات صلة، ومن بينها أعمال لم تُنشر، في حين وُزع بعضها بشكل محدود؛ بالإضافة إلى بعض النصوص الأصلية التي وردت عن القيادة.

- بعض المواد التي جُلبت من مواقع الإنترنت، خاصةً موقع **العودة**؛ وهو موقع «الإسلام اليوم».

لضيق المساحة في الكتاب، تعذر اشتمال ملحق المراجع على كل هذه المصادر. فأي قارئ يود الحصول على المزيد من المعلومات، يمكنه إرسال رسالة عبر البريد الإلكتروني الذي سبق ذكره في كلمة المؤلف يوضح فيها طلبه، أو الحصول على نسخة إلكترونية من رسالة الدكتوراه التي أعدها المؤلف، فهي تحتوي على عدد لا بأس به من الملاحق.

إلى جانب ذلك، قام الكاتب بإجراء عدة مقابلات شخصية، وأجرى محادثات مع الطلاب في نطاق القيادة، ومع الجمهور المتابع لها في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٩٥م حتى عام ١٩٩٨م. ونهج النهج نفسه في المملكة العربية السعودية أيضاً خلال إجراء عمل ميداني في شهري تموز/ يوليو، وآب/ أغسطس من عام ٢٠٠١م. وفي المملكة المتحدة خلال فترة تأليف هذا الكتاب، أجرى الكاتب مقابلة مع أحد كبار الشيوخ، وكان يقطن في لندن خلال الفترة بين عامي ٢٠٠١م

و٢٠٠٣م. علاوةً على ذلك، أمّنت مصادر منظمة العفو الدولية بعض السجلّات حول القيادة الإصلاحية.

المحتوى

يحتوي هذا الكتاب على ثلاثة عشر فصلاً تتناول ما يأتي:

- **الفصل الأول**: «مقدمة»؛ تتناول خلفية شاملة حول موضوع الكتاب.
- **الفصل الثاني**: «الإطار»؛ يتحدث عن الإطار الأشمل للسياسة السعودية والعلاقات الدولية والإسلام السياسي.
- **الفصل الثالث**: «الفقه السُنّي»؛ يدرس وجهة نظر القيادة الإصلاحية في ما يتعلق بالفقه السُنّي، ويهدف إلى فهم طبيعة القيادة وهدفها وأصولها، وكذلك يوضح السلوك السياسي للمجموعة.
- **الفصل الرابع**: «رؤى أخرى للفقه السنّي»؛ يناقش هذا الفصل بعض العناصر المهمة في الفقه السنّي من أجل تمكين القارئ من تكوين وجهات نظر متمعنة حول الكيفية التي سعى بها هؤلاء العلماء إلى تحقيق سياستهم بالنسبة إلى القيادة الإصلاحية.
- **الفصل الخامس**: «التفاعل الفكري»؛ يقدم هذا الفصل تفاعل القيادة مع بعض العلماء والباحثين الإسلاميين المعاصرين والتاريخيين السُنّة.
- **الفصل السادس**: «النضال السياسي: سياسة المدافعة»؛ يشرح هذا الفصل التطورات الخاصة بسياسة القيادة الإصلاحية في المدافعة منذ عام ١٩٨١م.
- **الفصل السابع**: «سياسة المواجهة في التسعينيات»؛ يركز هذا الفصل على سياسة المدافعة خلال فترة التسعينيات.
- **الفصل الثامن**: «الالتماسان والتحديات»؛ يوضح هذا الفصل تأثير القيادة الإصلاحية في الالتماسين اللذين قُدم أولهما في شهر أيار/ مايو عام ١٩٩١م تحت عنوان «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»، وقُدم

ثانيهما في شهر تموز/يوليو عام ١٩٩٢م تحت عنوان «مذكرة النصيحة».

• **الفصل التاسع**: «الحكم الملكي والدعم»؛ يركز هذا الفصل على التوتر بين القيادة والحكم الملكي خلال فترة التسعينيات، مما يقدم نظرة ثاقبة إلى المقاومة السياسية للقيادة، وتبعات اعتقال الحكومة لهم.

• **الفصل العاشر**: «سياسة التهدئة»؛ يتناول هذا الفصل جوانب سياسة التهدئة التي اتبعتها القيادة منذ عام ١٩٩٩م، عندما أُطلق سراحهم من السجن.

• **الفصل الحادي عشر**: «المحاور الخارجية: المدافعة مستمرة»؛ يشرح هذا الفصل استمرار القيادة في اتباع سياستها الخاصة بالمدافعة تجاه أي عوامل خارجية، وذلك في الحقبة الزمنية التي تلت الاعتقالات، كما يشرح كذلك المنطق الخاص بسياسة المواجهة.

• **الفصل الثاني عشر**: «الواقعية السياسية»؛ يقدّم هذا الفصل فهماً لسياسة القيادة الإصلاحية الحالية خلال متابعة خطابها وأدائها منذ شهر حزيران/يونيو عام ٢٠٠٣م حتى شهر حزيران/يونيو عام ٢٠٠٦م سواء في السياق الداخلي أم الإقليمي أم العالمي.

• **الفصل الثالث عشر**: «خاتمة»؛ يُعنى هذا الفصل بالإجراءات التي اتخذتها القيادة وبخطابها على نطاق أوسع، بالإضافة إلى تناول أنشطتها السياسية والفكرية والإسلامية المهمة خلال الأعوام الخمسة والعشرين الماضية. ويتناول هذا الفصل قضية التغيير والإصلاح السياسيين في المملكة العربية السعودية والتوجهات المستقبلية المحتملة.

المدافعة

يقوم هذا الكتاب على افتراضٍ رئيس، هو أن الاستراتيجيات والإجراءات التي اتخذتها القيادة تمثل مفهوم المدافعة. ويرجع أصل كلمة المدافعة إلى الدفاع، وفعل الدفع هو المنع أو الحظر[٣١]، والدفاع هو رفض حجة باستخدام حجة مضادة، أو دليل مناهض[٣٢]. إذاً، فإن الدفع

---

(٣١) ديب الخضراوي، قاموس الألفاظ الإسلامية (عربي إنكليزي ـ إنكليزي عربي) (دمشق؛ بيروت: دار اليمامة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ١٣٦.

(٣٢) قاموس اللغة العربية (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٨٩)، ص ٤٥٤.

هو الإبعاد أو تحدي الآخرين من أجل الدفاع عن موقف أو حماية شيء أو مبدأ أو منافسة الآخرين، أو القوى المتنافسة عن طريق الجدال والسلوك والسياسة[٣٣]. وتطبّق المدافعةُ المُرادَ، بسياسة التهدئة أو استراتيجيتها من دون أن تتعارض هذه السياسة مع بُعد المواجهة[٣٤]، في حين أنها تهدف إلى تقليل مستوى المواجهة[٣٥] ومستوى النضال الذي ينشأ بسبب الرغبة في الإبقاء على السلطة أو مضمونها. وتعد سياسة التهدئة هذه شكلاً من أشكال النضال السياسي قليل المخاطر، في حين تشير سياسة المواجهة إلى النضال السياسي كثير المخاطر. لذلك، تشير المدافعة إلى السياسة ثنائية الأبعاد التي تتبعها القيادة، وهي المدافعة والتهدئة في الوقت نفسه كما هو واضح في النضال المدني من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين.

ملخص

يرسخ هذا الفصل الدعائم المتكاملة التي يستند إليها الكتاب. ويعد الجوهر الحقيقي لهذه الدراسة فهمُ العالم الخاص بالقيادة الإصلاحية الإسلامية السُنّية السعودية داخل البلاد، والتي يمثلها الأساتذة الجامعيون والعلماء الثلاثة الذين ينتمون إلى الجيل الجديد، وهم **سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر**. والجدير بالذكر أن هؤلاء العلماء الثلاثة يتبعون منهجاً أكاديمياً جنباً إلى جنب مع نظام عملهم القائم على المفاهيم الإسلامية السُنّية. علاوةً على ذلك، تقدم خطاباتهم وسلوكاتهم السياسية منذ الثمانينيات حتى الوقت الراهن وجهات نظر مهمة في ما يتعلق بالقضايا المعاصرة المحيطة بالتغيير والإصلاح السياسيَيْن في المملكة العربية السعودية المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك، يعد الفقه الإسلامي عاملاً أساسيّاً في تشكيل هؤلاء العلماء مفاهيمهم وسلوكياتهم

(٣٣) **قاموس المنجد**، ط ٢٨ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٢١٨.

(٣٤) **قاموس المحيط**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، مج ٢، ص ٥٥٨.

(٣٥) روحي البعلبكي، **قاموس المورد (عربي ـ إنجليزي)**، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣)، ص ٥٤٦.

من الناحية السياسية. كما إن فقه السياسة الشرعية يحتاج على وجه الخصوص إلى المناقشة والبحث من أجل فهم أنشطة القيادة ورؤيتها.

بالاستناد إلى فقه السياسة الشرعية، تسعى القيادة الإصلاحية إلى تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين عن طريق التسوية، وتعديل المواقف والتوجهات، وليس من خلال الثورة. وتلك التسوية تحتاج إلى إحداث توازن بين الصراع مع الإجماع الرسمي وبين تقبله. إلى جانب ذلك، يمكن فهم سياسة التسوية هذه في إطار مفهوم المدافعة، مما يشير إلى السياسة المزدوجة للمواجهة والتهدئة. ويتطلب ذلك إجراء عمل سياسي مدني من أجل التغيير والإصلاح السياسيين.

الفصل الثاني

الإطـار

يوجه هذا الفصل أنظار قرّاء الكتاب إلى الإطار الأكبر للسياسة السعودية والعلاقات الدولية وكذلك الإسلام السياسي. كما يناقش بعض الموضوعات العامة، والأسس التحليلية بهدف وضع هذا الكتاب وجهاً لوجه مع المطبوعات الموجودة. ويعد كل ما كُتب عن الإسلام السياسي وعن سياسة المملكة العربية السعودية وعلاقاتها الدولية ذا قيمة حقيقية، إلا إنه واسع النطاق، بمعنى أن معظمه لا يتناول المحور الأساس لهذا الكتاب، وهو القيادة الإصلاحية الإسلامية السنية السعودية.

وفي ما يأتي «المستويات» أو «المجالات» التي تعمل القيادة الإصلاحية في نطاقها:

١ ـ **الميدان الدولي**: التفاعل بين الحركات الإسلامية التي تخطت الحدود وبين القوى الغربية، بالإضافة إلى موقف المملكة العربية السعودية من هذه التفاعلات.

٢ ـ **النظام السياسي السعودي**: تشكيل هذا النظام، وأساسه الشرعي، ومؤسساته ومجموعات سلطته الرئيسة، وقضايا تنافسه السياسي.

٣ ـ **منهجيات المُصلحين الفكرية الفقهية**: الإصلاح الإسلامي بوجه عام، والجدل حول مدى توافق الإصلاح الإسلامي[١] مع الإصلاح

---

(١) غالباً ما يشار إليهم في الأدب الغربي بالأصوليين.

الحديث، وكذلك مفاهيم حركة الإصلاح، وموقعها بين وجهات النظر الإسلامية الأخرى.

٤ ـ **العمل السياسي**: تحديد مكانة القيادة الإصلاحية في المناقشة الموسعة لموضوع «الإسلام السياسي»، وعلاقة الإسلام بالسياسة.

من بين ما كُتب عن السياسة السعودية، هناك نقطة نقاش مشتركة تتمثل في التركيز الشديد على دور النظام السياسي السعودي؛ إذ ينصب معظم التركيز على حدود سياسة القصر الملكي في ما يمكن أن يُطلق عليه المنهجية «المتمركزة حول العائلة المالكة». كما يُعتبر الصراع على السلطة داخل القصر الحاكم، وكذلك الأسلوب الذي يتبعه الملوك السعوديون لبناء سلطتهم الحاكمة وإرساء قواعدها، الجوانب الرئيسة[٢]، فلا يركز هذا الكتاب على سياسة الأسرة الحاكمة كما هي من دون تجاهل القصر الحاكم أو الحكم الملكي كعامل أساس في التفاعل مع القيادة الإصلاحية التي هي أساس هذا الكتاب وجوهره.

من الجدير بالذكر أن سياسة القصر الملكي السعودي معقدة؛ فيجب أن يُنظر إلى القصر الملكي على أنه محور ارتكاز داخلي فعّال بين باقي محاور الارتكاز الداخلية السعودية حيث يتفاعل أحدها مع الآخر. ومن ثَم، تظهر على الساحة الداخلية السعودية ثلاث هيئات محلية مؤثرة، وهي:

١ ـ القصر الملكي.

٢ ـ الإصلاحيون الإسلاميون السُنّة والمجتمع التقليدي المحافظ أو اتجاهاته.

٣ ـ الجبهة العلمانية والليبرالية أو الحداثيون[٣].

---

(٢) انظر على سبيل المثال: Gary Samuel Samore, «Royal Family Politics in Saudi Arabia (1953-1982),» (Ph. D Dissertation, Harvard University, 1984).

(٣) انتقد العاهل السعودي الجديد، الملك عبد الله، خلال زيارته إقليم القصيم موطن الشيخ سلمان العودة في شهر حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٦م، وهو مكان سعودي معروف بمنهجه الإسلامي الإصلاحي التقليدي المتحفظ، تصنيفَ التيارات الإسلامية إلى متطرفة أو علمانية أو ليبرالية. وقد تفهم الكاتب من جانبه اهتمام العاهل بالحفاظ على الوحدة السعودية الداخلية ولكن الأداء الداخلي السعودي المعاصر يعكس وجود هذه التيارات أو المدارس الفكرية في المجتمع والمملكة السعودية. =

من الممكن أن يحدث صراع أو خلاف أو توتر، وكذلك نزاع متبادل بين القصر الملكي وبين الحركة الإصلاحية الإسلامية السنية السعودية التي تشمل القيادة الإصلاحية. وكان ذلك هو الواقع الفعلي خلال فترة التسعينيات، ولكن بالطبع كان لا بد من وجود بعض التحالفات القوية أو الاتفاقيات الواقعية، ويتضح ذلك في التطورات التي حدثت منذ عام ١٩٩٩م. فمنذ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وما جاء في أعقابها، بدأ القصر الملكي والقيادة الإصلاحية، بالإضافة إلى الحركة الإسلامية السعودية في إدراك الشرعية الإسلامية السنية المشتركة، وأنهم يتعرضون لتهديدات بعينها سواء من الخارج أم من الداخل؛ مما قد يضر بالمجتمع السعودي بأكمله.

وقد تعرضت المملكة العربية السعودية لحالة من عدم الاستقرار، وخاصة في القصر الملكي والحركة الإسلامية السعودية في المواقف الآتية:

- من الممكن أن تحاول الولايات المتحدة الأمريكية زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية من خلال ممارسة الضغوط، واستغلال النفوذ، بالإضافة إلى تشكيل تحالفات مع عدة سعوديين ذوي شأن داخل البلاد.

- من الممكن أن تحاول الولايات المتحدة الأمريكية زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية بتشكيل تحالفات مع جميع دول مجلس التعاون الخليجي أو بعضها، فتمثل هذه التحالفات جبهة ضد المملكة العربية السعودية.

- من الممكن أن تحاول الولايات المتحدة الأمريكية زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية من خلال ممارسة الضغوط،

=وقد استمع الكاتب إلى خطاب الملك على التلفزيون السعودي. ومن أجل الاطلاع علىالمزيد من التفاصيل حول قضية الليبرالية السعودية أو الحداثيين، انظر: عوض بن محمد القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة**، تقديم عبد العزيز بن باز (القاهرة: مصر: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). في ٧ تموز/يوليو عام ٢٠٠٦م استضاف التلفزيون السعودي د. سعود عبد الله البريك الذي انتقد من هاجموا التيارات السعودية الإسلامية ومن بينهم العلماء كما أكد ضرورة احترام شرعية الحكم الملكي الدينية.

واستغلال النفوذ، بالإضافة إلى تشكيل تحالفات مع بعض القوى الغربية أو الهيئات الدولية.

- من الممكن أن تحاول إيران زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية من خلال التأثير في المجتمع السعودي الشيعي الذي يعيش معظمه في الإقليم الشرقي السعودي، مشكلين تحالفات مع الجماعات الحاكمة الشيعية العراقية التي أخذت زمام الأمور في العراق، بعد غزو الولايات المتحدة العراق في عام ٢٠٠٣م، أو من خلال تشكيل تحالفات مع بعض دول مجلس التعاون الخليجي أو مع النخب الحاكمة ذات النفوذ، أو إخضاعها للنفوذ الإيراني أو التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية ومن ثَم تشييد قوتين عسكرية ونووية، أو توغل النظام الشيعي الإيراني في المنطقة.

- من الممكن أن يحاول العراق زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية من خلال بعض التحالفات الممكنة بين الولايات المتحدة الأمريكية وبين إيران.

- من الممكن أن تؤثر الولايات المتحدة الأمريكية في دول مجلس التعاون الخليجي، على الرغم من أنها، رسمياً، من حلفاء المملكة العربية السعودية باعتبارها أعضاء في المجلس. ويمكن أيضاً أن تتحالف دول مجلس التعاون الخليجي مع الولايات المتحدة أو إيران؛ مما ينتج عنه أيضاً زعزعة الاستقرار في المملكة العربية السعودية.

- من الممكن أن تهدد الجماعات المسلحة السعودية داخل البلاد أمن المملكة عن طريق استخدام العنف والدعاية السياسية.

إن الحكم الملكي في خضمّ صراع، ويبدو أنه على استعداد لأن يدافع عن السياسة ضد أي شكل من أشكال التهديد من خلال الحفاظ على هويته الإسلامية والعربية، وتشكيل تحالفات داخلية مع المجتمع الإسلامي السعودي السُني وكذلك الحركات الإسلامية، ومن بينها القيادة الإصلاحية، ومن خلال التوصّل إلى إجماع سعودي قومي تكون فيه التيارات الإسلامية والسعودية معاً وحدة واحدة. علاوةً على ذلك، من الممكن أن تكون التحالفات مع دول خارجية مثل التحالفات مع

السلطات الإسلامية الأخرى كباكستان، والتوصل إلى اتفاقات إقليمية مع مصر والأردن وتركيا. هذا، بالإضافة إلى أن سياسة الاحتواء وتسوية العلاقات المتوترة التي تتبعها المملكة دائماً تسعى إلى تقليل التوتر مع العناصر التي تشكل تهديداً على الحكم الملكي.

يعدّ القصر الملكي جزءاً رئيساً أو مكوناً أساسيّاً في النظام السياسي السعودي، وليس هناك من داعٍ على الإطلاق إلى اعتبار هذا النظام امتداداً للقصر الملكي أو متداخلاً معه. وهو يحتوي على مؤسسات وتيارات وسلطات رئيسة تتمثل في ما يأتي:

١ ـ القصر الملكي.

٢ ـ مجلس الوزراء.

٣ ـ مجلس الشورى.

٤ ـ هيئة كبار العلماء.

تلك هي المكونات الأربعة الرئيسَةُ ذات الشأن في النظام السياسي السعودي، وداخل هذا النظام من الممكن أن ترى مفاهيم أو أيديولوجيات تدور حول الإسلام السياسي والقومية والليبرالية/ العلمانية. ومن شأن هذه المفاهيم أو الأيديولوجيات أن تؤثر في النظام السياسي السعودي والمجتمع السعودي كله. وعلى الرغم من فكرة أن الليبرالية/ العلمانية لها تأثير في الحكومة السعودية، فالإسلام السياسي لا يزال هو سياسة الدولة. ومن الممكن تطوير السياسة الإسلامية الداخلية الرسمية في المجلس من خلال الوزراء الإسلاميين المتولين الشؤونَ الإسلامية؛ إذ إن الصوت الإسلامي أو صوت الإصلاح الإسلامي مسموع داخل مجلس الشورى السعودي الذي يرأسه الشيخ الدكتور **صالح الحميد**، ويتكون أعضاؤه من شخصيات إسلامية بارزة. من الممكن أن تؤثر كذلك هيئة كبار العلماء في السياسة السعودية من خلال الفتاوى الصادرة، وعلاوةً على ذلك يمكن تطوير مفهوم القومية السعودية ليس فقط داخل إطار الإسلام السياسي، ولكن أيضاً داخل أطر أيديولوجية أخرى؛ حيث يتحدّث فيه أفراد العائلة المالكة والإسلاميون والليبراليون عن القومية.

بالإضافة إلى ذلك، تتعلق مراقبة السياسة التي تقوم بها الحركات الإسلامية والليبرالية في السعودية بالنظرية التي تقول إن هناك تأثيراً فعالاً للاتجاهين في السياسة السعودية بأكملها. ومن وجهة نظر أكثر واقعية، يُعد «الإسلام السياسي السعودي» رسمياً، ويُلحظ أثره داخل الحكومة، ولكنه يمكن أن يصبح أيضاً شعبياً ناشطاً في المجتمع المدني؛ حيث تتفاعل فيه القيادة الإصلاحية وغيرها من الهيئات الإصلاحية السنية السعودية، وبعض الهيئات الرسمية وغير الرسمية التي تتبع الإسلام السياسي - تفاعلاً مشتركاً، بل قد تتداخل مع بعضها. من ناحية أخرى، من الممكن أن يتأثر القصر الملكي بكل من الإسلام السياسي من جهة والليبرالية والعلمانية من جهة أخرى، ولكنه من الناحية الرسمية ينحاز إلى الإسلام السياسي، وهو الأمر الذي يتعلّق بشرعية الدولة. وبيت القصيد هنا هو الصراع بين الإسلام السياسي من جهة وبين العلمانية والليبرالية من جهة أخرى، ويقع هذا الصراع بصفة أساسية على الصعيد المجتمعي، وكذلك في وسائل الإعلام وعلى الإنترنت وفي أماكن أخرى. وفي هذا السياق يمكن رؤية الصراع بصفة خاصة بين المسؤولين السعوديين أو الشخصيات العامة، مثل: الصحافيين والأكاديميين والكتاّب والوزراء باعتبارهم رموز قيادة الجبهة العلمانية والليبرالية السعودية من ناحية، والحركات الإصلاحية الإسلامية التي تتضمن القيادة الإصلاحية من الناحية الأخرى. وقد يتّخذ القادة من العائلة المالكة موقفاً حياديّاً، وربما يطبقون سياسات التهدئة على الطرفين، أو تراهم يلتزمون الصمت. ولكن من الملاحظ أن الحكم الملكي من الممكن أن يطبق السياسات الإسلامية التي تُرضي الأصوات الإسلامية، أو السياسات التي يمكن أن تصنفها الأصوات الإسلامية بوصفها علمانية أو ليبرالية. فمن المرجح أن الحكم الملكي إما يحاول التعامل مع الضغط الخارجي، أو يرضي التيارات والقوى العلمانية/الليبرالية الداخلية. بالإضافة إلى أنه يواجه أزمة بين الرغبة في الحفاظ على الموقف الملكي السعودي بصفته حليفاً للغرب، مما يفي بحاجته إلى اعتباره دولة حديثة أو دولة إسلامية أكثر «انفتاحاً»، والحاجة إلى الحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع والدولة، وذلك من الناحية الشرعية؛ اعتماداً على التاريخ السعودي، وقانون الدولة.

تعدّ المواجهة الداخلية بين التيارات العلمانية الليبرالية والإسلامية محتدمة، وذات صلة بالسياسة السعودية. فخلال فترة التسعينيات، حدّدت الحركة الإسلاميّة السعودية بما فيها القيادة الإصلاحية القوى الليبرالية والعلمانية الرسمية، أو نفوذها داخل النظام السياسي السعودي(٤). وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر والأحداث اللاحقة، رأت الحركة الإسلامية السعودية الداخلية في التيارات العلمانية الليبرالية في الشرق الأوسط، وكذلك المملكة العربية السعودية، تمثيلاً لمصالحها مع الحكومات الخارجية والدولية مثل حكومة الولايات المتحدة، وخاصة أن هذه الأخيرة تدعم التيارات العلمانية الليبرالية في العالم الإسلامي بما فيه المملكة العربية السعودية؛ كي تقود التغيير والإصلاح(٥). وقد اتهمت الحركة الليبرالية السعودية الحركة الإصلاحية الإسلامية السُنية السعودية بأنها «متطرفة» وتدعم الإرهاب(٦).

إن السلطة السياسية الفعلية هي في أيدي الأعضاء الرئيسين في القصر الملكي وكذلك مجلس الوزراء؛ حيث يمثل كلاهما السلطة التنفيذية السعودية، بينما يمتلك مجلس الشورى وكذلك هيئة كبار العلماء سلطة أقل. ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف سيظل قائماً كما هو إلى أن يستطيع مجلس الشورى السعودي أن يصبح مؤسسة إسلامية بالمفهوم الصحيح، وإلى أن يتوغل تأثيره ويمتد ليُدخل تحت مظلته السلطة التشريعية الكاملة بحيث تتسنّى له مراقبة سلطات مجلس الوزراء، وكذلك عندما تتقلد الشخصيات الإسلامية البارزة المناصب الوزارية. يعد ما سبق هو الهدف الرئيس للإسلام السياسي السعودي الذي يشمل القيادة الإصلاحية، ومن ثَم يمكن تحقيق التغيير والإصلاح الإسلاميين من خلال

---

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، وسنتطرق إلى ذلك بالتفصيل خلال الفصول القادمة.

(٥) انظر: «الاختراق الليبرالي الجديد،» على الموقع الإلكتروني الخاص بالعمر، <http://www.almoslim.net/Moslim%5FFiles/libr> [8/7/2006].

(٦) انظر: حسن بن فهد، «الليبراليون السعوديون وتكريس المكارثية،» على الموقع الإلكتروني الخاص بالعمر، <http://almoslim.net/node/83295> [8/7/2006].

انظر أيضاً مقالة علي الأمين حول أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، في: الشرق الأوسط، ١٣/٩/٢٠٠٢.

سياسة برلمانية، أو من خلال هيئات تشريعية مستقلة بأسلوب سلس وقانوني.

كانت بعض الشخصيات ذات النفوذ في العائلة المالكة، ومن بينها الأمير **نايف بن عبد العزيز** وزير الداخلية، والأمير **سلمان بن عبد العزيز** حاكم مدينة الرياض، ضد مطالب القيادة الإصلاحية بالتغيير والإصلاح السياسيين. وقد التقى **ميلتون فيورست** (Milton Viorst) مع الأميرين في التسعينيات بعد الفترة التي اعتُقلت فيها القيادة، وذكر أن الأمير **سلمان** كان ضد **العودة والحوالي**، ووصفهما بمختلقي المشكلات[٧]. وعلاوة على ذلك، ذكر أن الأمير **نايف** تحدث بشكل سلبي عن التماس الإصلاح الذي قُدم عام ١٩٩٢م وعن القيادة.

من ناحية أخرى، غيَّر هؤلاء القادة مفهومهم عن القيادة الإصلاحية منذ عام ١٩٩٩م عندما أُطلق سراحهم من السجن، كما قام الحكم الملكي بإجراء بعض التغييرات الإيجابية تجاه القيادة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وتبعاتها؛ إذ أصبح والقيادةَ متحالفين، وإن لم يعلنا ذلك، وذلك بعد أن صنفت الولايات المتحدة الأمريكية الحكم الملكي باعتباره «خطراً دوليّاً» على الأمن الأمريكي. وقد بدأ الحكم الملكي إلى جانب القيادة الإصلاحية بالعمل على مستوى الساحة الدولية، وكذلك على المستوى الداخلي سعياً إلى مواجهة هذا الفهم الأمريكي.

وقد نوقش دور الإسلام عند التطرق إلى بعض القضايا المهمة مثل عملية بناء الدولة[٨] وتأسيس القومية السياسية السعودية[٩] في بعض المؤلفات؛ حيث يعدّ الإسلام العامل الرئيس في العلاقة بين التعليم وجوانب التطور السياسي والاستقرار في المملكة العربية السعودية باعتباره

(٧) انظر: Milton Viorst, *In the Shadow of the Prophet: The Struggle for the Soul of Islam* (New York: Anchor Books/Doubleday, 1998), p. 232.

(٨) Tarik El Erris, «Saudi Arabia: A Study in Nation Building,» (Ph.D Dissertation, American University, 1965), and Bakor Omar Kashmeeri, «The Arabian Nation-Builder,» (Ph.D Dissertation, Howard University, 1973).

(٩) انظر: Suliman Ibrahim Toufik, «The Emergence of a National Identity in Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, University of Idaho, 1985).

متغيراً مستقلاً[١٠]. وتوضح هذه الدراسات أن هناك عوامل أخرى كذلك تقوم بدور رئيس في تطوير هذه الجوانب، ولكنها تؤكد أن الإسلام هو العامل الرئيس في الهوية الوطنية السعودية[١١]. وداخل هذا الإطار الإسلامي، على الفرد أن يدرك أن المملكة العربية السعودية الآن قد طورت من خلال الوسائل الرسمية وغير الرسمية نظاماً تعليمياً عرّف بأنه الإسلام السياسي السعودي، وبجانب اعتباره مصدراً للقومية السياسية السعودية، فإنه يمكن أن يكون إسلامياً عابراً للحدود؛ مما يسهم في تأسيس حركات إسلامية أو في تأثيرٍ بالحركات القائمة بالفعل. وهذه الحركات أو نظيراتها التي تأثرت بالإسلام السياسي السعودي يمكن أن تقدم ولاءها للتجربة الإسلامية السعودية، أو تشعر بالتعاطف تجاهها، سواء في النواحي الرسمية أم في غير الرسمية منها.

من ناحية أخرى، تتناول دراسات أخرى تطور نظام الرعاية الذي تقدمه الدولة لمواطنيها، والدور الذي يقوم به هذا النظام في الحفاظ على القومية السياسية[١٢]، كما يعد الحكم الملكي العنصرَ الرئيس في إدارة نظام الرعاية. ويعدّ هذا النظام متوافقاً، في حد ذاته، مع النظرية الفقهية الإسلامية السُنّية؛ نظرية «مقاصد الشريعة» التي تهتم، في جملة ما تهتم به، الحفاظ على رعاية المسلمين. ومن ثَم، يستطيع الحكم الملكي أن يحصل على ولاء المواطنين السعوديين، أو يحافظ على وجوده، ويقوي شرعية الدولة من خلال إدارة نظام الرعاية بإحكام أو تفعيل أنشطة هذا النظام لدى المواطنين، عن طريق مؤسسات الدولة. ومن هنا، يستطيع النظام السياسي السعودي أن يحكم البلاد باعتباره قوة عظمى، وفي هذه الحالة لا يكون أمام القيادة الإصلاحية بصفتها جبهة إسلامية إصلاحية سعودية رائدة أيُّ خيار سوى التعامل مع هذا النظام الرئيس في الدولة الذي يحدد أعمال القيادة الإصلاحية السياسية. كما إن

---

(١٠) Maher Mater Abouhaseira, «Education, Political Development, and Stability in Saudi Arabia,» (Ph. D Dissertation, University of Southern California, 1998).

(١١) Joseph Nevo, «Religion and National Identity in Saudi Arabia,» *Middle Eastern Studies*, vol. 34, no. 3 (July 1998), pp. 34-53.

(١٢) Yousif Uthaimeen, «The Welfare State in Saudi Arabia: Structure, Dynamics, and Function. (Ph.D Dissertation. The American University, 1986).

بوسع النظام السياسي السعودي أيضاً تقديم فرص عديدة لأداء القيادة، ودعم البرامج والسياسات الإسلامية في المجتمع.

بالإضافة إلى ما سبق، تناولت بعض المؤلفات عملية التحديث في المملكة العربية السعودية[١٣]. وهنا في هذا الكتاب، توجد عدة مناقشات، وخاصةً تلك التي تتناول التحديث في مقابل التقليد باعتبارهما متغيرين متعارضين. فإما أن تحل الحداثة محل التقليد أو تلاقي مقاومته. وعلى الرغم من ذلك هناك بعض المناقشات الأخرى التي تؤكد التوافق والتكيُّف والمصالحة بينهما. وفي هذا الإطار، على الرغم من أن التحديث أصبح موجوداً في المجتمع السعودي، فمن الممكن أن نقول إن التعاليم الدينية الجوهرية قد ظلت باقية لم يمسسها سوء في المجتمع السعودي، خاصةً إذا أخذنا في الاعتبار الملامح الإسلامية في هذا المجتمع مثل: المعاهد والقوانين والأعراف والتقاليد الإسلامية وظهور التيارات الإسلامية الإصلاحية، منذ فترة الثمانينيات، التي تأثرت تأثراً كبيراً بالقيادة الإصلاحية. علاوةً على ذلك، ليس من الضروري أن ينظر المرء إلى التحديث بأنه يعارض التقليد والدين؛ لأن عملية التحديث يمكن أن تكون عملية انتقائية؛ حيث إن التقاليد الفقهية والفكرية الإسلامية التي يدعمها الإصلاحيون قد نجحت في تقديم بعض النماذج أو البرامج أو السياسات الإسلامية الإصلاحية في سياق تجديدي يطغى عليه الإسلام. وفي هذه الحالة تفقد صفاتها العلمانية والليبرالية، وتصبح تقنية وإدارية بطبيعتها، ومن ثم لا تتعارض مع الهيكل الإسلامي أو تضعفه.

---

(١٣) هناك العديد من الدراسات في هذا الصدد، انظر: Fatina Amin Shaker, «Modernisation of the Developing Nations: A Case Study of Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, Purdue University, 1972); Khalid Al Sharideh, «Modernisation and Socio-Cultural Transformation in Saudi Arabia: An Evaluation,» (Ph.D Dissertation, Kansas State University, 1999); Suleiman Abdullah Al Akeel, «The Impact of Modernisation on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students' Attitudes,» (Ph.D Dissertation, Mississippi State University, 1992); Mohammed Saad Al Salem, «The Interplay of Tradition and Modernity: A Field Study of Saudi Policy and Educational Development,» (Ph.D Dissertation, University of California, 1981), and Santa Barbara, in: Tim Niblock, ed., *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (New York: St. Martin's Press, 1982).

بالإضافة إلى ذلك، هناك عدة مؤلفات أخرى عن السياسة السعودية تناقش الدورين الإصلاحي والعلمي اللذين يقوم بهما الإصلاحيون والعلماء السعوديون أو النجديون. وتعد هذه المناقشة تاريخيةً بصفة أساسية، ولا تشتمل على حالة واحدة تتحدّث عن تجارب العلماء السعوديين أو القادة الإصلاحيين الإسلاميين على وجه التحديد(١٤)، اهتم المؤلِّف ذو الصلة، بالتحالف التاريخي بين الإمام **محمد بن عبد الوهاب** والأمير **محمد بن سعود**، [وهو حاكم مدينة الدرعية التي تقع شمال غرب(*) العاصمة الرياض] في القرن الثامن عشر، واهتم كذلك بحركة **جهيمان العتيبي** التي وقعت أحداثها في عام ١٩٧٩م عندما استولى هو وتابعوه على الحرم المكي. ويعدّ هذان الحدثان وغيرهما من الأحداث المعاصرة في ذلك الحين نموذجين لفهم دور العلماء المعاصر بشكل عام، أو دورهم بوصفهم مؤسسةً في السياسة السعودية(١٥).

يهتم الحكم الملكي بالإبقاء على الإسلام السياسي السعودي داخل المملكة العربية السعودية، مرتبطاً بحقل بناء الدولة وبالتقليد. وفي الوقت نفسه، يعمل جاهداً من أجل ضمان استقلالية الإسلام السياسي السعودي عن المدارس الإسلامية الأخرى مثل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ومذهب الفاعلية السياسية اللذين يقترنان بجماعة الإخوان المسلمين اقتراناً أساسيّاً. إن طبيعة القيادة الإصلاحية وجذورها وتاريخها، وتطوراتها تربط بين القيادة والحركات الإصلاحية الإسلامية ونظيراتها الفكرية الإسلامية إلى جانب حركات مذهب الفاعلية الإسلامية، ولا يمكن تعريف القيادة بصورة منفصلة عن الحركات الإصلاحية الإسلامية السنّية العربية المعاصرة التي تعدّ جماعة الإخوان المسلمين أساسها. وعلى الرغم من ذلك، تتسم القيادة بالعملية والديناميكية في تهدئة التواصل مع

---

(١٤) Abdullah Mutawa, «The 'Ulama of Najd from the Sixteenth Century to the Mid-eighteenth Century,» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 1989).

(*) في النسخة الأجنبية (northeast) وقد تم تعديلها وفقاً للموقع الصحيح لها (المحرر).

(١٥) انظر على سبيل المثال: Joseph Kechichian, «The Role of the 'Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, no. 4 (1986), pp. 53-71, and Ghassan Salame, «Islam and Politics in Saudi Arabia,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 10 (1987), pp. 306-326.

الإخوان المسلمين من خلال الإبقاء على حالة الإسلام السياسي السعودي، والانخراط في الحكم الملكي والمجتمع السعوديْن بشكل كامل؛ خاصة في الفترة التي تلت عصر الاعتقالات، وكذلك بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

من خلال ما سبق، يبرز الإسلام السياسي السعودي - بعلمائه وقادته التاريخيين (مثل: الإمام **محمد بن عبد الوهاب** والأمير **محمد بن سعود** والشيخ **عبد العزيز بن باز** وغيرهم من العلماء السعوديين) - باعتباره تجربة إسلامية تختلف عن جماعة الإخوان المسلمين التي تضم عدداً من المفكرين والقادة الإسلاميين (مثل: **حسن البنا وسيد قطب ومحمد قطب وعبد القادر عودة ومحمد الراشد ومصطفى مشهور وأحمد ياسين**؛ وهو مؤسس حركة المقاومة الإسلامية «حماس»). على الرغم من ذلك، اعتمد كل هؤلاء على الفقه الإسلامي السُني بوجه عام، وعلى فقه السياسة الشرعية من أجل تشكيل أفكارهم وحركاتهم ومواقفهم وأعمالهم.

علاوةً على ذلك، تتناول عدة مؤلّفات، بصفة أساسية، دعوة **محمد بن عبد الوهاب** الإسلامية أو «الوهابية» كما يُشار إليها في أغلب الأحيان في الكتابات الغربية[١٦]. وتركز معظم هذه الأعمال على خلفية **محمد بن عبد الوهاب** التاريخية وعلى حركته ونشأتها وأصولها[١٧]. في حين هناك أعمال أخرى تنتقد دعوته[١٨]. وفي هذا الكتاب، لا يناقش المؤلف دعوة **محمد بن عبد الوهاب** الإسلامية، بل يركز بصفة خاصة على دور القيادة الإصلاحية الإسلامية السعودية المعاصرة من دون تجاهل علاقتها **بمحمد بن عبد الوهاب**. ولا تزال الوهابية موجودة حتى الآن في المملكة العربية السعودية، وتمثل مفهوماً إسلاميّاً عابراً للحدود، كما تركز على التوحيد، وتوفر إجابات محددة ومناسبة لكل ما يتعلق

---

(١٦) Kechichian, Ibid., p. 56.

(١٧) انظر على سبيل المثال: Mohamed Al Freih, «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and His Movement,» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 1990), and Khalid al-Dakhil, «Social Origins of the Wahhabi Movement,» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 2000).

(١٨) Salame, «Islam and Politics in Saudi Arabia,» pp. 306-326.

بالمسائل الجدلية والصعبة في العالم المعاصر. وعلى الرغم من أن عديدين قد يفكرون في أنه ليس من المقبول في عصر الحداثة وما بعد الحداثة أن تكون هناك علاقة بين التوحيد والأمور الحياتية الأخرى، فإن الوهابية وضعت بصمتها بتوضيح إمكانية تأثر حياة المرء بالتوحيد.

هناك مؤلفات أخرى تركز على دور العلماء في تأسيس نظام تعليم إسلامي معاصر للمرأة، وإدارته داخل المملكة العربية السعودية[١٩]. وعلى الرغم من أن هذا النوع من المؤلفات يتلاءم مع الحقل التعليمي أكثر من تلاؤمه مع الحقل السياسي، فإن التعليم الإسلامي يعد عنصراً مهمّاً في الهوية الإسلامية السعودية. وفي دراسات أخرى، نوقش دور العلماء في دفع التغيير والإصلاح بوجه عام نحو الأمام في كثير من المناطق الإسلامية المختلفة[٢٠]. وفي دراسة للمصادر الإسلامية ـ مثل القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ـ وُجد أن الموضوعات ذات الصلة بالتعليم والسياسة مرتبطة معاً، بالإضافة إلى ارتباط محتويهما اللذين تبني المعرفة بهما دعائم السياسة أو تثير قضايا سياسية مهمة من دون الحاجة إلى دراستهما بشكل مباشر. بالإضافة إلى ذلك، هناك صلة بين السياسات الدولية والإقليمية والداخلية، ويمكن التعامل مع هذه السياسات وإدارتها من أجل بناء مجتمع إسلامي يتضمن النظام السياسي الذي يعمل على هذه المستويات الثلاثة. وعندما شجع العلماء الأفكار الخاصة بالتغيير والإصلاح، أو عندما اشتركوا في السياسة، كان ذلك، بشكل جزئي، نتاج التعليم الديني الذي تلقوه. وفي بعض الأحيان، قد لا يكون العلماء مشتركين بشكل مباشر في السياسة، ولكن هذا لا يعني أن تعليمهم الديني يمنعهم من المشاركة فيها، أو في تناولها، ولكن يرجع ذلك إلى الاختيار الشخصي.

ذُكر نضال القيادة الإصلاحية السياسي من أجل تحقيق الإصلاح

(١٩) Yahya Sullman Al Hefdhy, «The Role of the 'Ulama in Establishing an Islamic Education System for Women in Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, Florida State University, 1994).

(٢٠) انظر على سبيل المثال: Muhammad Qasim Zaman, *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

والتغيير خلال التسعينيات في مؤلفات محدّدة. فعلى سبيل المثال، ذكرت بعض الأعمال خطاب **الحوالي** المهم بخصوص قبول الحكم الملكي وجود القوات الأمريكية في عام ١٩٩٠م، وكذلك مطالب القيادة خلال عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م[٢١]. وعلى الرغم من ذلك، كان ذكر تلك الأمور بشكل مختصر وعام؛ إذ صُنِّفت آراء **الحوالي** - في هذه المؤلفات - في إطار «مناهضة الغرب» من دون فهم خلفية أفكاره الفقهية، وتعقيدات الواقع السياسي الذي تسبب في إثارة رد **الحوالي**، فلا تتناول هذه الأعمال المطالب الإصلاحية بوصفها نتائج فكرية أثارها الفكر والاهتمام قبل التسعينيات. أما أصول السعي من أجل التغيير والإصلاح السياسيَّيْن، فهي غير مفهومة، ولم يدرسها أحد دراسة وافية. وعلاوةً على ذلك، لم تتناول هذه الأعمال ما جرى من أحداث بعد عام ١٩٩٢م من أجل توضيح النتائج المتعلقة بمطالب التغيير والإصلاح.

وقد ناقش **ميلتون فيورست** موضوع القيادة وغيره من القضايا السياسية السعودية الأخرى المتعلّقة بقضية الإصلاح في المملكة العربية السعودية، كما إنه ناقش نضال القيادة من أجل إحداث التغيير والإصلاح خلال فترة التسعينيات وقضية لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية - وهي هيئة تأسست في شهر أيار/ مايو من عام ١٩٩٣م، وتخصصت في الدفاع عن حقوق الإنسان بناء على الشريعة الإسلامية - وكذلك معارضة الدكتور **محمد المَسعَري** للحكم الملكي، علاوةً على الحركة الإسلامية التي كان **محمد بن عبد الوهاب** زعيمها، وردود فعل الحكم الملكي تجاه كل هذه العوامل. وعلى الرغم من أن **فيورست** أكد أهمية أن تقدم المملكة نظاماً سياسيّاً يُرضي مَن يريد العيش في دولة أكثر مسؤولية، فإنه لم يناقش قضية القيادة من كثب ولم يدرس أساس نضالها[٢٢].

منذ فترة التسعينيات، شملت التحديات الإسلامية التي واجهت

---

(٢١) Khalid Bin Sayeed, *Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), pp. 85-89, and Alain Gresh, «The Most Obscure Dictatorship,» *Middle East Report (197)*, vol. 25, no. 6 (November-December 1995), pp. 2-8.

(٢٢) Viorst, *In the Shadow of the Prophet: The Struggle for the Soul of Islam*, pp. 204-236.

الحكم الملكي الجهادَ القائمَ على الإصلاح والعلم والفكر والحياة المدنية، كما كان الحال بالنسبة إلى القيادة الإصلاحية، أو السعيَ إلى الإطاحة بالحكم الملكي عن طريق استخدام الدعاية السياسية، كما كان الحال مع لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية التي يقع مقرها في المملكة المتحدة، ومن هذه التحديات التي واجهها الحكم الملكي العنف، وكان هذا في حالة الجماعات الجهادية السعودية التي تصرفت بعنف في المملكة العربية السعودية منذ منتصف التسعينيات. في واقع الأمر، تعتمد هذه القوى المُعارضة على الإسلام السني من أجل إضفاء الشرعية على أدائها أو أعمالها السياسية. وقد استطاعت القيادة الإصلاحية من خلال منهجها العلمي الفكري الفعّال، أن ترسي قواعد دورها داخل الإطار المؤسسي الرسمي وغير الرسمي. وقد مكنها ذلك من صياغة أحد أشكال المعارضة الإسلامية، مع الحفاظ على نظرتها الإصلاحية، واتصالها بمؤسسات الدولة، والحفاظ على وجودها وتأثيرها في السياسة الداخلية السعودية منذ فترة الثمانينيات، في حين استُبعدت أشكال المعارضة الأخرى وكذلك قلّ دعم العامة لها.

ناقش هراير دكميجيان (Hrair Dekmejian) ظهور قضية التغيير والإصلاح السياسيين في المملكة العربية السعودية، وذلك خلال عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م. ويبدو أنه رسم صورة سلبية عن القيادة ومطالبها الإصلاحية من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين[٢٣]، وهو الأمر الذي لا يساعد بدوره على التوصل إلى فهم أكاديمي أو حيادي للنضال السياسي المهم الذي يحدث داخل المملكة؛ فقد سعت القيادة للتغيير والإصلاح خلال فترة التسعينيات، مما أدى بدوره إلى جعلها في مواجهة مباشرة مع الحكم الملكي. ولكن منذ عام ١٩٩٩م استطاعت القيادة أن تركز، من خلال التحويل من عملها السياسي إلى الاتفاق مع الحكم الملكي، على التغيير والإصلاح المجتمعيين. بالإضافة إلى ذلك، قدم الفقه الإسلامي السُنّي بوجه عام وفقه السياسة الشرعية بوجه خاص هيكلاً للعمل السياسي الذي يمكن تعديله ليتفق والأوضاع الراهنة.

---

(٢٣) Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia,» *Middle East Journal,* vol. 48, no. 4 (Autumn 1994), pp. 627-643.

في مؤلفّات أخرى، كان التركيز مُوَجّهاً، في المقام الأول، نحو العلاقات الدولية، والسياسة الخارجية، بالإضافة إلى أمن المملكة العربية السعودية القومي[٢٤]. وفي تلك الكتابات، كان الإسلام ـ الذي يُعد المتغير المجتمعي الذي يشير إلى توجه الدولة المهم، وإلى الوحدة الوطنية وكذلك المتغير الاقتصادي الذي يوضح أن ممتلكات المملكة من الموارد البترولية الضخمة هي عوامل أساسية من شأنها أن تؤثر في السياسة الخارجية السعودية. في الوقت نفسه، ركزت نقاشات أخرى على أن الإسلام هو القوة الأساس التي تؤثر في السياسة الخارجية السعودية. فمن خلال تناول تشكيل السياسة الأمنية السعودية، تشكل التحالفات الأمنية والسلوك المصاحب لها، وكذلك فهم الأخطار الإقليمية التي تهدد المنطقة، إطارَ التحليل العام. والجدير بالذكر أن قضية العلاقات أو التحالفات بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية قد جذبت انتباه عدة مؤلفين[٢٥]. علاوةً على ذلك، نوقشت في كتاباتهم

---

(٢٤) Abdul Aziz Bashir, «Saudi Arabian Foreign Policy: Regional Perspectives and Objectives,» (Ph.D Dissertation, Northern Arizona University, 1991); Faisal Abdullah Hafiz, «Changes in Saudi Foreign Policy Behaviour, 1964-1975: A Study of the Underlying Factors and Determinants,» (Ph.D Dissertation, The University of Nebraska-Lincoln, 1980); Mohamed Mohsen Ali Asaad, «Saudi Arabia's National Security: A Perspective Derived from Political, Economic, and Defence Policies,» (Ph.D Dissertation, Claremont Graduate School, 1981); Abdul Rahman Assa Hussein, «Alliance Behaviour and the Foreign Policy of the Kingdom of Saudi Arabia, 1979-1991,» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1995); Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1985); John Simon Bilimatsis, «Small States as Major Powers: A Case Study of Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1980); Nizar Obaid Madani, «The Islamic Content of the Foreign Policy of Saudi Arabia: King Faisal's Call for Islamic Solidarity, 1965-1975,» (Ph.D Dissertation, American University, 1977); Abdullah Saud Kabbaa, «Saudi Arabia and the United Nations,» (Ph.D Dissertation, Southern Illinois University at Carbondale, 1979); James Paul Piscatori, «Islam and the International Legal Order: The Case of Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, University of Virginia, 1976); Lawrence Axelrod, «Saudi Oil Policy: Economic and Political Determinants, 1973-1986,» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 1989).

(٢٥) Isadore Jay Gold, «The United States and Saudi Arabia, 1933-1953: Post-imperial Diplomacy and the Legacy of British Power,» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 1984); Salem Khalid Al-Nowaiser, «Saudi Arabia's and the United States' Strategic Partnership in an Era of Turmoil: A Study of Saudi-American Political, Economic, and Military Relationship, 1973-1983, Dependence or Interdependence?,» (Ph.D Dissertation, American University, 1987); =

موضوعات عديدة من بينها بيع الأسلحة الأمريكية للمملكة، وكذلك الارتباطات الاقتصادية والعسكرية والأمنية المتنوعة التي بين الحكومة الأمريكية والسعودية. كما تناولت هذه المناقشات الدور الذي أدَّته المملكة العربية السعودية خلال عقود في دعم التأثير الأمريكي داخل منطقة الشرق الأوسط. وفي كل هذه الكتابات، كانت أطر التحليل تتحدث عن دولة مركزية بشكل أساس وعن السلطة النخبوية الحاكمة وعن نظريات الدولة الصغيرة.

على الرغم من أن هذه النظريات يمكن أن تقدم أساساً لفهم علاقات المملكة الدولية، يعد هذا الأمر معقداً، ويمكن من خلاله فهم تشكيل الحكم الملكي لسياستها الخارجية التي يجب أن تضع النقاط الآتية في الاعتبار:

● تتمثل طبيعة الحكم الملكي أو هيكله الأساس في الإسلام السُني في جذوره، ويرى نفسه حارساً للعقيدة الإسلامية السُنّية. وتسعى الحركات الإسلامية السنية في جميع الدول إلى الحصول على الدعم أو التفهُّم السعودي، مع دعم ملكي مستمر للإسلام وتقديم الولاء للمملكة السعودية في جميع أراضيها. من الممكن أن يتعرض النظام السياسي السعودي إلى النقد، ولكن ليس بسبب الحركات الإسلامية السعودية أو القيادة الإصلاحية، ولكلتيهما سمات لها أثرها العابر للحدود. فالحكم الملكي مجافٍ لبعض الأيديولوجيات، مثل: الشيوعية والإلحاد بل يضمر العداء لها؛ لتعارضها مع الإسلام.

Jamal Mahmoud Merdad, «Saudi-American Bilateral Relations: A Case Study of the Consequence = of Interdependence on International Relations,» (Ph.D Dissertation, University of North Texas, 1989); Gary Johnson, «US Arms Shipments to the Kingdom of Saudi Arabia during the Ronald Reagan Presidency: In Search of a Policy Paradigm,» (Ph.D Dissertation, University of Southern California, 1992); Abdul Rahman Abdullatif Al-Osail, ««A Special Relationship», Arms Sales as a Means of Achieving Foreign Policy Objectives: U.S. Policy Towards Saudi Arabia,» (Ph.D Dissertation, University of South Carolina, 1991); William Oliver Turner, «United States Arms Sales to Saudi Arabia: Implications for American Foreign Policy,» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1982), and Robert Vitalis, «The Closing of the Arabian Oil Frontier and the Future of the Saudi-American Relations,» *Middle East Report (204)*, vol. 27, no. 3 (July-September 1997), pp. 15-21.

• تقدّم الثروة النفطية التي يمتلكها الحكم الملكي إلى القصر الحاكم الفرص المواتية من أجل دعم التطور دعماً مادياً وضمان ولاء المواطنين، بالإضافة إلى دعم السياسة الخارجية؛ إذ تتكون العلاقات الودية الدولية ويظهر التعاون بين الدول والتحالفات إذا ما تعلق الأمر تعلقاً أساسيّاً بمجال صناعة النفط، والحقل المالي والتجاري والاقتصادي، في ظل ارتباط العلاقات أو التحالفات الأمريكية السعودية بهذا الحقل.

• تحدد شرعية الحكم الملكي سياسته الخارجية بصورة متزايدة، خاصةً في الفترة التي تلت أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/ سبتمبر التي أدّت بدورها إلى تحرك الحكومة السعودية تجاه الحركات السعودية الإسلامية الداخلية بوجه عام، وتجاه الحركة الإصلاحية الإسلامية السعودية التي تعد القيادة الإصلاحية جوهرها. وقد وصفت شخصيات سعودية من العائلة المالكة العلاقات السعودية الأمريكية عقب أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/سبتمبر بأنها «متوافقة أو متوازية»، وليست «علاقة الموكل بالراعي»[٢٦] التي من شأنها أن تضر بالشرعية السعودية.

• أثرت العلاقات أو التحالفات الاقتصادية بين السعودية والولايات المتحدة الأمريكية في الشؤون الثقافية والاستراتيجية والسياسية السعودية. وقد رأت الحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية العربية أن الحكم الملكي قد اتحد مع الولايات المتحدة، على الرغم من هويته الإسلامية الرسمية؛ خاصةً في الفترة التي تبعت الحرب الباردة حينما وصلت تلك العلاقات إلى ذروتها في عام ١٩٩٠م ـ ١٩٩١م، عندما تصدّى الحكم الملكي والولايات المتحدة للغزو العراقي للكويت. وقد عارضت القيادة الإصلاحية هذا التحالف الأمريكي السعودي؛ استناداً إلى قاعدة فقهية إسلامية سُنية، وردت فيها الجوانب السياسية خلال فترة التسعينيات. وعلى الرغم من أن هذا التحالف استمر بينهما، فإنه شهد ضعفاً بعد

(٢٦) خلال زيارة رسمية له إلى باكستان في شهر نيسان/ أبريل عام ٢٠٠٦م أعلن الأمير سلطان بن عبد العزيز الذي أصبح ولي العهد بعد وفاة الملك فهد في شهر آب/ أغسطس عام ٢٠٠٥م، عن هذه العلاقة. انظر: **الخليج**، ١٩/ ٤/ ٢٠٠٦، ص ١٦.

أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/ سبتمبر. ولم يستمر تركيز القيادة على العلاقات بين الولايات المتحدة والسعودية، ولكنه انتقل إلى مواجهة الهيمنة والنفوذ الأمريكيين على المنطقة. وقد وجد الحكم الملكي نفسه في الوقت الراهن واقعاً تحت ضغط نوعين من السياسة المتصارعة؛ حيث يرغب في الحفاظ على العلاقات الجيدة مع الولايات المتحدة، وفي الوقت نفسه يخشى الدور الذي تقوم به أمريكا في الشرق الأوسط، ويمكن أن يؤدي بدوره إلى إضعاف الأمن السعودي أو استهدافه.

• وبطريقة تكاملية أثّرت كل تلك الجوانب في السياسة التي تتّبعها المملكة العربية السعودية عند التعامل مع الحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية إما داخل المملكة أو خارجها، ومن ثَم أصبح الحكم الملكي أكثر فهماً لتلك الحركات. وكان شغل المملكة الشاغل التأثير في هذه الحركات من الناحية السياسية والدينية عبر جذبها إلى الصعيد الإسلامي السعودي الرسمي، خاصةً في الأوقات الصعبة والمواجهة مع المحور الخارجي.

أخذ الكاتب على عاتقه مسؤولية دراسة ما كُتب عن الإسلام السياسي(٢٧) من كتب، ويغطّي المؤلّف عدّة قضايا تخص الإسلام

(٢٧) تتضمن هذه الأعمال ما يأتي: Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam,* translated by Anthony F. Roberts (London: I. B. Tauris, 2002); Ahmad S. Moussalli, ed., *Islamic Fundamentalism: Myth and Realities* (Reading, UK: Ithaca Press, 1998); Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Comparative Studies in Religion and Society; 9 (Berkeley, CA: University of California Press, 1998); Abdel Salam Sidahmed, Anoushiravan Ehteshami, eds., *Islamic Fundamentalism* (Boulder, CO: Westview Press 1996); Henry Munson, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, CT: Yale University Press 1988); Olivier Carré, ed., *Islam and the State in the World Today,* with an introduction by Imtiaz Ahmad (New Delhi: Manohar, 1987); Ahmad Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Gainesville: University Press of Florida, 1999); Abdul Rashid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996); Mehran Tamadonfar, *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1989); Abdul Malik A. Al-Sayed, *Social Ethics of Islam: Classical Islamic-Arabic Political Theory and Practice* (New York: Vantage Press 1982); Tareq Y. Ismael and Jacqueline S. Ismael, =

السياسي، كما إنه لا يزال هناك موضوعات عديدة مهمة يجب أن تخضع للدراسة. وفي ما يأتي نقدم بعض الملاحظات العامة حول المؤلّفات بشكل عام، من دون الإشارة إلى موضوعات أو مناقشات بعينها وردت في كتب محددة.

على الرغم من أن بعض المؤلّفات تتناول الإسلام السياسي في المملكة العربية السعودية، فإن التركيز بشكل عام يكون على موقف المملكة العربية السعودية المؤطّر ضمن المواقف الإسلامية الأوسع في العالم الإسلامي والشرق الأوسط. وبالطبع، يلفت ذلك النظر إلى عدّة قضايا بدلاً من التركيز والاهتمام بالقضية السعودية فقط بجوانبها المختلفة. بالإضافة إلى ذلك، تُتناول مناقشات التراث الإسلامي والتيارات الإسلامية داخل المملكة العربية السعودية في إطار الحديث عن النموذج الكلاسيكي المهيمن؛ وهو التحالف التاريخي بين ابن سعود ومحمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب التاريخي، فإن القيادة الإصلاحية تعد أكثر تعقيداً من أن توجد في إطار دعوة محمد بن عبد الوهاب الإسلامية، فقد جلبت القيادة الإصلاحية الجانب السياسي إلى مدرسة محمد بن عبد الوهاب الإسلامية، ونتيجة لذلك ربطت الإسلام السياسي السعودي بالحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية في الشرق الأوسط وفي البلدان العربية.

Government and Politics in Islam (New York: St. Martin's Press,1985); Khalid Bin Sayeed, *Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response* (Albany, NY: State University of New York Press,1995); Lawrence Davidson, *Islamic Fundamentalism*, Greenwood Press Guides to Historic Events of the Twentieth Century (Westport, Conn.: Greenwood Press 1998); Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2 (Boston, MA: Twayne Publishers, 1990); Charles E. Butterworth and I. William Zartman, eds., *Between the State and Islam*, Woodrow Wilson Center Series (Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press; Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 2001); Mir Zohair Husain, *Global Islamic Politics* (New York: HarperCollins College Publishers 1995); Gary R. Bunt, *Virtually Islamic: Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments* (Cardiff: University of Wales Press, 2000); R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Contemporary Issues in the Middle East, 2nd ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995); Jochen Hippler and Andrea Lueg, eds., *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*, translated by Laila Friese, Transnational Institute Series (London; Boulder, CO: Pluto Press with Transnational Institute, 1995), and Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

تؤكد الحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية العربية المعاصرة، ومن بينها القيادة الإصلاحية بعضَ السياسات التي نقدم عرضاً لها في السطور الآتية:

● تأكيد أهمية النضال السياسي المدني من أجل التغيير والإصلاح.

● التهدئة مع الحكومات؛ باعتبارها أنظمة سياسية تشهد فساداً، وتمر بأزمات داخلية.

● التقرب من الغرب باعتباره أمة بحاجة إلى الدعوة الإسلامية، والاستنارة بنور الإسلام.

● إرساء قواعد التواصل والحوار مع القوى الغربية وأهل الفكر الغربيين.

● التصدي لبعض السياسات الحكومية الغربية والأنشطة الإعلامية، مثل: الإمبريالية والأمريكوية [كل ما ترتكز عليه أمريكا من ثقافة وسياسة وحضارة] والتأثيرات العلمانية والليبرالية التي تسعى إلى التأثير في المجتمع الإسلامي السُنّي العربي.

● محاولة توحيد صفوف جميع الحركات والمنظمات والتيارات الإصلاحية الإسلامية معاً، من خلال المؤسسات والأنشطة المجتمعية المدنية كحركة إصلاحية سُنّية عالمية؛ حيث يقوم الإصلاحيون والعلماء الناشطون، مثل القيادة الإصلاحية وغيرهم من القادة الإسلاميين، بدور مهم وبارز في تنسيق هذه الهيئة الإصلاحية الإسلامية الدولية.

إضافةً إلى ما سبق، تناولت بعض الكتابات قضية الإسلام السياسي في إطار تحدّي الهيمنة الغربية. وهنا يتم تهميش الأبعاد الأمنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفقهية الداخلية المتداخلة التي تسهم بشكل كبير في الإسلام السياسي. ونتيجة لذلك، يظهر ميل شديد، في المؤلّفات المكتوبة عن الإسلام السياسي، إلى تعريف الحركات والتيارات والجماعات الإسلامية والعالم الإسلامي، أو «الأصولية الإسلامية» ـ مثلما يطلق عليها بعضٌ ـ على أنها انعكاسات لحقيقة واحدة يجب النظر إليها بأنها تمثل خطراً على الغرب. ويا لها من حقيقة تهاجم هذه

المفاهيم بشراسة! إن قضية الإسلام السياسي بوجه عام، وكذلك قضية المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيَّيْن بشكل خاص يجب أن يُنظر إليهما بأنهما قضيتان معقدتان للغاية. وفي هذه الدراسة التي نحن بصددها، يُعد السعي من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيَّيْن صيغة معقدة كذلك. ويعد التطور الفقهي والأكاديمي والفكري الإسلامي السُّنّي متداخلاً مع العوامل الأمنية والاقتصادية والسياسية الاجتماعية الداخلية التي تتفاعل بدورها مع العوامل الخارجية وتتجاوب معها. بالإضافة إلى ذلك، توضح بعض الأعمال أن النقد الإسلامي المهم مثل نقد **سيد قطب**، بالإضافة إلى النقد الذي قدمه عدة مفكرين غربيين يهتمون بالقضية نفسها هي ردود فعل طبيعية على عملية التحديث والغربنة. وفي هذا السياق، من المرجّح اعتبار الإسلام السياسي قضية تتفاعل مع العناصر والعوامل الأخرى وتتواصل معها أكثر من كونه قضية تزيد من الصراع المحتدم. وعلى الرغم من ذلك، قد تحدث بعض التوترات أو الصراعات خلال التفاعل والتواصل.

علاوةً على ذلك، تقدّم عدة دراسات تحليلاً لقضية الإسلام السياسي، ولكنها في الوقت نفسه تتعجل في حكمها على ما إذا كانت الجماعات أو الأحزاب أو المنظمات غير الإسلامية قد فشلت بالفعل، أو كانت ناجحة في الوصول إلى أهدافها. يمكن توضيح هذه النقاط، بتفاصيل أكثر، عن طريق الرجوع إلى كتاب **أوليفييه روا** (Olivier Roy) الذي جاء تحت عنوان **فشل الإسلام السياسي** (*The Failure of Political Islam*)[٢٨] وكذلك كتاب **إبراهيم كروان** وهو **مأزق الإسلاميين**[٢٩]. وغالباً ما تكون قضية الفشل أو النجاح نسبية، ومن الصعب الوصول إلى أحكام أو نتائج حاسمة، ويرجع سبب ذلك إلى أن الغايات والفاعليات السياسية تتغير باستمرار، وهي قابلة للتعديل بالاستناد إلى النتائج.

من ناحية أخرى، يرتبط الإسلام السياسي مع الإسلام الاجتماعي في جانب أساسٍ ينتج منه الإسلام السياسي الاجتماعي. ومن هذا المنطلق،

---

(٢٨) Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press 1994), and Kepel, Ibid.

(٢٩) Ibrahim A. Karawan, *The Islamist Impasse*, Adelphi paper; no. 314 (Oxford; New York: Oxford University Press for the International Institute for Strategic Studies, 1997).

تعدّ قضية التغيير والإصلاح السياسيين أولوية ثانية من أجل الحفاظ على الأعراف الإسلامية والمجتمع الأخلاقي. وفي هذا الصدد، فإن الحفاظ على القوة الدينية أو الإسلامية في الحياة الأسرية والمجتمعية والاجتماعية مكسب هائل. وتقول الدكتورة **سلوى إسماعيل** في تحليلها للإسلام السياسي إن «السياسة مفهومة في إطار ممارسة السلطة والتحكم، وليس في إطار الدولة والحكومة»[٣٠]. في الوقت نفسه، تتناول الحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية العربية المعاصرة، ومن بينها القيادة الإصلاحية، السياسة بمفهوم أوضح؛ وليس فقط من منظور علاقتها بالدولة والحكومة. فهذه الحركات تمتلك قاعدة عريضة من المؤيدين، ويمكن أن تصل إلى السلطة عن طريق الانتخابات؛ فهي تكتسب شرعيتها من الشعب مباشرة، وكذلك من الشريعة الإسلامية في حد ذاتها، وليس من الحكومة.

على الرغم من النتائج التي توصل إليها روا في كتابه **فشل الإسلام السياسي**، وكروان في كتاب **مأزق الإسلاميين** بحلول منتصف عام ٢٠٠٦م، فإن الحركات الإسلامية أصبحت قوى سياسية مهمة، وذلك خلال الانتخابات التي أجريت في الشرق الأوسط، على سبيل المثال: في البحرين (وحصلت فيها الحركات على ٣٧ مقعداً من ٤٠ مقعداً)، وكذلك في الكويت (حصلت فيها على ١٨ مقعداً من ٥٠ مقعداً)، وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة (وحصلت فيها على ٧٦ مقعداً من ١٣٢ مقعداً)، وكذلك في المغرب (وحصلت فيها على ٤٢ مقعداً من ٣٢٥ مقعداً)، بالإضافة إلى اليمن (وحصلت فيها على ٥٠ مقعداً من ٣٠١ مقعد)، وأخيراً في مصر (وحصلت على ٨٨ مقعداً من ٤٥٤ مقعداً)[٣١]. وقد كان البرلمان البحريني على سبيل المثال ناشطاً في إرساء قواعد نظام الرقابة والتوازن الدستوري، وتطوير الإجراءات واللوائح الإسلامية، وتفعيلها في مشروعات أو قرارات حكومية قانونية[٣٢].

(٣٠) Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism* (London; New York: I. B. Tauris, 2003), p.168.

(٣١) وردت إلينا هذه الأرقام من الأخبار التي تذاع في وسائل الإعلام العربية في الشرق الأوسط.

(٣٢) انظر جريدة **البيان** الإماراتية: ٢/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ٦/ ٧/ ٢٠٠٦، و٩/ ٧/ ٢٠٠٦.

في عدة أعمال أخرى، لم يتناول التحليل نظام العقيدة الإسلامية من كثب؛ حيث يعد هذا النظام حيّاً وفعّالاً وغنيّاً بالنصوص الفقهية والقانونية ووجهات النظر واللوائح والأبعاد وكذلك الخبرات التاريخية. ويحتاج كل ذلك إلى التعمق بدقة وبموضوعية وبحيادية وبطريقة نظامية من أجل بناء إطار نظري للمساعدة في فهم الظاهرة الإسلامية أو التجربة الإسلامية في مصطلحات تجريبية.

من ناحية أخرى، لم تُدرس مسألة الجهاد بوصفها جزءاً من الإسلام السياسي بشكل جيد ومبسط، فهذه المسألة تعدّ فقهية، ويجب أن تؤخذ اللوائح المعقدة ووجهات النظر القانونية في الاعتبار من أجل تناولها بأسلوب علمي. ويحاول هذا الكتاب فهم الأسلوب الذي وُضع به الجهاد في حيز التنفيذ من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيَّيْن فقهياً وتجريبياً.

بالإضافة إلى ما سبق، هناك عدة كتابات تناولت بشكل عميق تفسير خطابات الإصلاح الإسلامي، أو خطابات «القادة الأصوليين» من دون الاستدلال بالنصوص التي خضعت للدراسة. وقد حافظ هذا الكتاب على الاستعانة بنصوص في بعض القضايا المهمة من أجل مساعدة القارئ في التوصل إلى فهم أفضل للسلوك السياسي الذي اتبعته القيادة.

أما بالنسبة إلى بعض الأعمال الأخرى، فقد كان التركيز على التطورات الخاصة بعملية المشاركة السياسية خلال النظام الانتخابي البرلماني في بعض الدول الإسلامية، وقد شاركت الأحزاب الإسلامية في هذه العملية[٣٣]، ولكن لم يكن هذا هو الحال في المملكة العربية السعودية. على الرغم من ذلك، عقد الحكم الملكي انتخابات محلية لأول مرة في ربيع عام ٢٠٠٥م، ونجح عدة مرشحين إسلاميين؛ مما أعطى إشارة على إمكانية تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين من خلال إجراء انتخابات حرة.

من ناحية أخرى، لا يمكن قبول ادّعاء بسام طيبي بأن الإسلام لا

(٣٣) عزام التميمي، **مشاركة الإسلاميين في السلطة** (لندن: منظمة الحرية للعالم الإسلامي، ١٩٩٤).

يحتوي على حقلٍ سياسي[٣٤]، سواء من الناحية النظرية أم الواقعية؛ إذ إن ادعاءه لا يساعد على التوصل إلى فهم أفضل للسياسة الإسلامية، ومن بينها سياسة القيادة. يعد الإسلام عقيدة شاملة، ويعد العامل السياسي جزءاً من هذه العقيدة، ويشرح هذا الكتاب بالتفصيل النضال الذي خاضته القيادة في التغيير والإصلاح السياسيّيْن؛ إذ يوجد الحقل السياسي في الإسلام، ويمثّله فقه السياسة الشرعية. علاوةً على ذلك، يعتمد هذا الكتاب في هيكله النظري على هذا الفقه، ويربط الفقه الإسلامي السياسي بالواقع، وبفهم السياسة المعاصرة. فلا يمكن قبول رفض بسام طيبي لوجود الجوهر الإسلامي[٣٥]، ومن السذاجة أن نفهم أن الإسلام، وخاصة الإسلام السُنّي، قد فقد دعائمه الأساسية وصفته وجوهره. فلا تعني العلمانية أو الأيديولوجيات المختلفة التي تؤثر في العقيدة الإسلامية أن الإسلام علماني، أو يحتوي على عناصر علمانية؛ بل يعد الإسلام، وبشكل خاص الإسلام السُنّي، في حدّ ذاته إيماناً وعقيدةً ونظاماً للحياة.

يشكك الكاتب ويرفض ادعاءات إبراهيم كروان ونتائجه وتعميماته في بعض النقاط، ونذكر منها على سبيل المثال:

١. السمة الأساسُ للإسلام السياسي هي اهتمامه الأولي بنيل السلطة السياسية[٣٦].

٢. بالنسبة إلى هذه الحركات، فإن النظام الإسلامي يمكن تأسيسه فقط من خلال العمل السياسي للحصول على السلطة، والتحكّم في الدولة[٣٧].

٣. لا يمكن شرح التأثير المتزايد لهذه الحركات من خلال الإشارة

---

(٣٤) Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2001), p. ix.

(٣٥) Bassam Tibi, «Islam and Arab Nationalism,» paper presented at: *The Islamic Impulse* (conference), edited by Barbara Freyer Stowasser (London: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987), pp. 59-74.

(٣٦) Karawan, *The Islamist Impasse*, p. 7.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨.

إلى «الجوهر الإسلامي»، فالإسلام السياسي يمثّل وسيلة للاحتجاج ضد النخبة الحاكمة، وليس فقط حركة دينية[٣٨].

٤. «الجوهر الإسلامي» القابل للتغيير ليس له وجود[٣٩].

٥. يعد نمو الإسلام السياسي دليلاً على عدم الرضى بالنواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل المجتمعات التي لا تملك وجود نشاط مؤسسي يسمح بالتعبير عن المعارضة، وكذلك لا تسمح به[٤٠].

٦. على الرغم من استخدام الإسلاميين لغة وأيديولوجية عابرتين للحدود، فإن أفعالهم نابعة أساساً من القضايا والاهتمامات الوطنية[٤١].

على النقيض مما سبق، يطبق هذا الكتاب إطاراً منهجيّاً سنيّاً يستند إلى الفقه، ويقدم بين دفتيه دراسات حالة تجريبية من شأنها أن تساعد القرّاء في فهم أسباب رفض اقتراحات كروان.

من خلال دراسة خطاب الحركات الإصلاحية الإسلامية السُنّية العربية المعاصرة ذات التأثير الكبير وأدائها، مثل القيادة الإصلاحية وجماعة الإخوان المسلمين، يتضح للفرد أن اهتمامهم الرئيس ليس الوصول إلى السلطة السياسية؛ إذ لا تعد الأنشطة السياسية من مطالبهم الملحة. ولكن تعد هذه الحركات واقعاً مجتمعيّاً، وكذلك يعد مفهوم التغيير والإصلاح الإسلاميَيْن شاملاً ومعقداً داخل الإطار السياسي مع عدة حقول غير سياسية مهمة، مثل الشؤون الاجتماعية والمجتمعية والشخصية. ويتطور العمل داخل هذه الحركات، ويمكن أن تعيد الحركات تنظيم أولوياتها. ولذلك، من الممكن أن يكون التغيير والإصلاح السياسيان مقدّمَيْن على القضية السياسية أو العكس، مع اتباع عملية مخططة بشكل أفضل للسعي من أجل تطبيق التغيير والإصلاح التدريجييْن.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

تركّز الحركات الإسلامية على العمليات التقنية السياسية مثل: الانتخابات والتعددية والانفتاح؛ إذ إن هذه القنوات تعد أدوات عملية نحو التغيير والإصلاح الإسلاميين بدلاً من النضال من أجل التوصل إلى تغيير وإصلاح شامليْن وفورييْن. فقد حافظت هذه الحركات على التوازن في التركيز السياسي؛ إذ إنها أدركت دور العناصر الخارجية، على سبيل المثال السلطات الغربية في تثبيت الحكومات أو التأثير فيها. فقد كانت الحركات الإسلامية تحصل أساساً على قوّتها من مستوى داخلي، وهذا يعني أن بلدان الشرق الأوسط، مثل: المملكة العربية السعودية ومصر تعد في قلب النضال الدولي؛ إذ تسعى العناصر الخارجية إلى الحفاظ على نفوذها في مصر والسعودية. وهذا يؤثّر في سياسات الحركات الإسلامية؛ إذ تعني زيادة المواجهة مع الحكومة المحلية مواجهةً مع القوى الخارجية، وهو ما يعد أمراً غير حكيم على الإطلاق. وهذا يرجع إلى أن هذه الحركات تستفيد من العادات والتقنيات الديمقراطية الغربية، فمن الممكن أن تأخذ المصالح القومية الصبغة الإسلامية مثلما يمكن أن تعمل القومية الإسلامية على الحفاظ على النظام والاستقرار في المجتمع عن طريق وحدة جميع الحركات والفصائل، ومن بينها الأحزاب غير الإسلامية. ويمكن أن يسهم الوصول إلى إجماع مع الحكومات في المجتمع المدني في إنشاء هيكل للأداء الإسلامي في المجتمع، وكذلك في مؤسسات الدولة.

الفصل الثالث

الفقه السُنّي

يتناول هذا الفصل منظور القيادة حول الفقه السُنّي، ويهدف إلى تقديم شرح لطبيعة القيادة الإصلاحية وهدفها وأصولها، بالإضافة إلى توضيح سلوك الجماعة السياسي. علاوةً على ذلك، يشرح الكاتب بعض المبادئ الفقهية السُنّية في خطابات القادة الإصلاحيين، مثل: معنى الفقه ومصادره، بالإضافة إلى أهميته. كما إن هناك مناقشةً كاملة حول فقه السياسة الشرعية، وكذلك العناصر ذات الصلة، ومبدأ التوحيد وتطبيقه من الناحية السياسية. ولا يتناول الكاتب وجهة نظر كل من القادة الإصلاحيين الثلاثة في كل موضوع، ولكن **الحوالي والعودة والعمر** يرون أنفسهم وحدة واحدة، فلا بد من أن يفترض المؤلف في هذا الكتاب أن وجهة نظر أحدهم تمثّل وجهة نظر العلماء الثلاثة.

معنى الفقه

من الناحية اللغوية، يشرح **العودة** معنى كلمة الفقه بقوله إنها تعني الفهم والمعرفة، فبعد مجيء الإسلام اتخذ هذا المصطلح مدلولاً معيناً، وهو المعرفة الدينية أو الإسلامية. وفي هذا الصدد، استخدم العلماء الإسلاميون الأوائل كلمة فقه لتشير إلى المعرفة بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وقد أشار **العودة** إلى الأبعاد العملية والقانونية لكلمة فقه.

وفي ما يأتي بعض الاقتباسات من قسم الفقه الإسلامي على موقع **العودة** «الإسلام اليوم»، حول معنى الفقه[1]:

. . .أولاً: الفقه علم: فهو ذو موضوع خاص، وقواعد خاصة. . . ثانياً: الفقه العلم بالأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية هي المتلقاة بطرق السمع المأخوذة من الشرع. . . فالحكم الشرعي هو القاعدة التي نص عليها الشارع في مسألة من المسائل، وهذه القاعدة إما أن يكون فيها تكليف معين كالواجب والمحرم فتسمى الحكم الشرعي التكليفي، وإما أن لا يكون فيها أي تكليف كالحكم بالصحة أو البطلان على فعل معين، فيقال لها الحكم الشرعي الوضعي. ثالثاً: الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية وكلمة عملية تعني أن الأحكام الفقهية تتعلق بالمسائل العملية التي تتعلق بأفعال الناس البدنية في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية. . . رابعاً: جاء في التعريف أن علم الفقه مكتسب من أدلة الأحكام التفصيلية، ومعنى ذلك أن الأحكام تعدُّ من علم الفقه إلا إذا كانت مستندة إلى مصادر الشرع المعلومة أي أدلة الشرع.

وبالاستناد إلى أن الشريعة الإسلامية تُستقى من القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد أكد **العودة** هُوية الشريعة الإسلامية المستقلة، وأن الفقه لم تضعه أي حكومة وطنية، ولكنه وحي إلهي مستنبَط من المصادر الدينية. فمن خلال هذا المنظور الفقهي، استنتج **العودة** أن معنى الفقه يرتبط بالقرآن والسنة:

والفقيه هو الذي يسند كل حكم من أحكام الشرع إلى دليله. . . إذاً. . . الفقيه هو صاحب البصيرة في دينه الذي خلص إلى معاني

(١) انظر:

Al-Oudah, «Islamic Law,» at: <http://www.islamtoday. net/english> [10/3/2002].

وهو الموقع الرسمي للشيخ العودة، ومن خلال هذا الموقع أخذت تلك الاقتباسات المتعلقة بمعنى كلمة (فقه).

[للاطلاع على الاقتباس باللغة العربية، انظر: «الفقه والشريعة،» على الموقع: <http://www.islamtoday.net/toislam/art-106-1.htm>. (المحرر)].

النصوص، واستطاع أن يخلص إلى الأحكام والعبر والفوائد التي تحويها النصوص(*).

مصادر الفقه

لفت **العودة** الانتباه إلى مصادر الشريعة التي تكوِّن أدلة صحيحة تساعد في التوصل إلى الأحكام، وأشار إلى أن الفقهاء اتفقوا بالإجماع على شرعية القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع. وقد ذكر علاوةً على ذلك أن معظم العلماء يعدّون القياس مصدراً رابعاً للاستدلال. كما إن هناك أنواعاً أخرى فرعية للاستدلال تتضمن التقدير الفقهي، والممارسات العرفية، والتفكير في المصلحة العامة. إضافة إلى ذلك، أكد **العودة** أن كل هذه المصادر لها أصولها في القرآن الكريم. كما أشار إلى أن الفقيه السُني الإمام **محمد بن إدريس الشافعي** (ت. ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، مؤسس أحد المذاهب السُنية الأربعة، قال: «يجب أن تكون الأحكام مستنبطة من النصوص المقدسة، أو ذات صلة بها». فلم يتناول **الشافعي** أي شيء غير النصوص الأصلية، أو المواد التي يمكن أن تشير إليها؛ بل وتقبل المناظرة الفقهية باعتبارها الطريقة الوحيدة الصحيحة لإرجاع القضايا الجديدة إلى النصوص. في الوقت نفسه، كان لبعض الفقهاء البارزين نظرة أوسع وأشمل للطرق المقبولة التي تُرجع بها القضايا إلى النصوص، كما إنهم أضافوا مصادر ثانوية ممكنة للتشريع(٢).

بالإضافة إلى ذلك، شرح **العودة** مصادر الشريعة الإسلامية ببعض التفصيل، **فأول** مصدر هو القرآن الكريم، وهو أصل جميع التشريعات الإسلامية. أما المصدر **الثاني** فهو سنة النبي **محمد** [ﷺ] التي تعني الأقوال والأفعال والتقريرات. وقد أشار **العودة** إلى أن كلمة السنة من الممكن أن تعني أيضاً تطبيق الأحكام العملي خلال عهد النبي [ﷺ]. أما المصدر **الثالث** للتشريع، فهو الإجماع الذي يعني أن يجمع الفقهاء في عصر محدد على حكم شرعي. وبالنسبة إلى **العودة**، ليس هناك اختلاف

(*) انظر: <http://www.islamtoday.net/toislam/art-106-1.htm>.

(٢) انظر: Al-Oudah, Ibid.

بين ما إذا كان الفقهاء ينتمون إلى عهد صحابة النبي [ﷺ] بعد موته، أو أي عهد بعده. أما بالنسبة إلى المصدر الرابع للتشريع، فهو القياس، وكما يقول **العودة**، فالقياس يشير إلى أخذ حكم يُطبق في حالة معيّنة وتطبيقه في حالة مماثلة على أساس أنهما تتشاركان في بعض السمات. وفي جعل القياس المصدر الرابع للتشريع الإسلامي، أشار **العودة** إلى أن هذا الأمر أعم من إجماع الفقهاء؛ حيث إن عدة أحكام في التشريع الإسلامي تعتمد على ذلك[3]. ومن خلال شرحه لمصادر الفقه، أشار المؤلف إلى أن **العودة** أكّد اتصاله بمناهج أهل الحديث (وهم المتّبعون لسنة النبي محمد [ﷺ] الذين يعتمدون على المنهج النبوي، أو السلفية القائمة على المذاهب الفقهية السُنية). وهذه المدرسة فيها نوعان من متخصصي الحديث.

أهمية الفقه

يشرح **العودة** أهمية الفقه الإسلامي في ما يأتي:

> والفقه الإسلامي الذي هو روح الشريعة وأساسها قد ظلّ رغم مرور أربعة عشر قرناً من الزمن على نشأته محافظاً على كيانه قوياً في بنيانه صلباً في تماسكه رغم كل الظروف والتقلبات التي تعرضت لها الأمة الإسلامية طيلة هذه الحقبة من الزمن. كما أن الفقه قد اتصف بسمة بارزة كانت وراء بقائه وثباته ومسايرته لروح الحضارة والتقدم العلمي[4].

وفي هذا الصدد، قام **العودة** بنشر رسالة فقهية مهمة تحت عنوان **ضوابط للدراسات الفقهية**[5] وفي هذه الرسالة أكد أهمية تراث الكتب الفقهية الإسلامية التاريخي، والدراسات التي كتبها عدة علماء وفقهاء.

---

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

وللاطلاع على الاقتباس بالعربية انظر:

<http://www.islamtoday.net/toislam/art-106-1.htm>.

(٥) انظر: سلمان بن فهد العودة، **ضوابط للدراسات الفقهية** (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

ومن ناحية أخرى، زعم **العودة** أن هذه الأعمال تتضمن خلفية تاريخية رائعة للأمة الإسلامية، وقد كُتبت بوصفها رد فعل على القضايا الراهنة والأحداث والمشكلات التي واجهت الأمة في مجالات مختلفة؛ سواء أكانت فردية أم مجتمعية أم فقهية أم اجتماعية أم سياسية. وهذا يوضح مدى إصرار **العودة** على الارتباط بتراثه السُنّي ورغبته في ألا يقوّض اجتهاده هذا الارتباط.

ويوضح **العودة** وجهة نظره في الإنجازات الإسلامية العلمية من خلال تحديد عدة أعمال يراها غايةً في الأهمية. فبالنسبة إلى الحديث والسُنّة النبوية، أشار إلى الأعمال الآتية: **صحيح البخاري** (ت. ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، وكذلك **صحيح مسلم** (ت. ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، **وسنن أبي داود** (ت. ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، **وسنن النسائي** (ت. ٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، **وسنن الترمذي** (ت. ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، **وسنن ابن ماجه** (ت. ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، **والموطأ** للإمام مالك (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٦م)، **والمسند** لأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)؛ حيث تعد هذه الأعمال ذات مكانة عالية في علم الحديث والشريعة الإسلامية[٦].

وفي الفقه، يتداخل العمل الفقهي مع الأعمال الخاصة التي يَرِد فيها ذكر للسنة مثل الحديث، على سبيل المثال: كتاب **الموطأ** للإمام مالك، **وصحيح البخاري**، **والمصنفات** للإمام عبد الرزاق الصنعاني (ت. ٢١١هـ/ ٨٢٧م)، وكذلك أعمال الإمام **أبي بكر بن أبي شيبة** (ت. ٢٣٥هـ/ ٨٥١م)[٧].

علاوةً على ذلك، أثنى **العودة** على مذهب الإمام **أبي حنيفة** الإسلامي (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) الذي جاء سرده في كتاب تحت عنوان **الفقه الأكبر** الذي يجمع بين العلوم الدينية والقانون والعلوم الروحية[٨]. كما أشار **العودة** إلى أن بعض الدراسات الفقهية تتناول

---

(٦) انظر: Al-Oudah, «Islamic Law,» at: < http://www.islamtoday.net/english > [10/3/2002].

(٧) العودة، ضوابط للدراسات الفقهية، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٨) انظر: Al-Oudah, Ibid.

الفقه وعلاقته بالمواد الأخرى المستقاة من السنة مثل الحديث. وهذه حقيقة فعلية في كتب مثل كتاب **الأم** للإمام الشافعي، و**المدونة** للإمام مالك[٩] كتاب **الأموال** للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام (ت.٢٢٤هـ/٨٣٨م)، وكتاب **الخراج** لأبي يوسف (ت.١٨٢هـ/٧٩٨م)، وكتاب **شارح السير** للسرخسي (ت.٤٩٠هـ/١٠٩٦م)[١٠]. وقد اعتمدت الدراسات التي أجرتها القيادة، وخاصة دراسات **العودة** على الخطب السابقة، وعلى عدة مصادر علمية سُنّية متوسعة اعتماداً كبيراً (وتشير كلمة العلمية هنا إلى جميع أقسام الدراسات الإسلامية). فعلى الرغم من احترامه الشديد للمصادر السنّية التقليدية، كان **العودة** يعتقد بأهمية الاجتهاد. ويتبع بعض الفقهاء مذهباً محدداً ولا يشددون على القرآن بحد ذاته كثيراً، ويعتمدون على الحديث الضعيف والموضوع[١١]. وقد أثار **العودة** تلك المشكلات ليس من أجل إضعاف شأن الممارسات الفقهية، ولكن ببساطة من أجل تأكيد الحاجة إلى أخذ تلك الأمور في الاعتبار[١٢].

بالنسبة إلى **العودة**، لا يمكن أن يتوقف التاريخ عند حد معين، ولكن يجب أن يُتناول باعتباره عملية بحثية مستمرة. ويرى **العودة** نفسه أنه طالب علم، وكذلك مؤلف تراث فقهي. فتشكل مكانة **العودة** العلمية، وكذلك مكانة القيادة، الفلسفة التي تكمن وراء جميع الأنشطة السياسية التي تؤكد بدورها الشعور بالمسؤولية البحثية في نطاق السُنّة تجاه الآخر، وهذا الآخر يمثله الفرد والأسرة والمجتمع، والسلطة الحاكمة، والعالم الخارجي بوجه عام. وفي جميع هذه الجوانب، هناك عدم إدراك كامل لأهمية هذا التراث وقيمته؛ لذا يهدف رأي القيادة السُنّي المهم إلى غرس شعور بأهمية هذا التراث، ويعدّ هذا الرأي خطوة ضرورية لعمل تغيير في الحياة تحت مظلّة الشريعة.

---

(٩) العودة، ضوابط للدراسات الفقهية، ص ٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١١) الحديث الموضوع هو حديث منسوب إما إلى النبي، أو إلى صحابي، أو إلى تابع.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٦.

فقه السياسة الشرعية

يقوم فقه السياسة الشرعية على الشريعة[١٣]، فقد أكّد **الحوالي** ضرورة الاهتمام بالقضايا والشؤون السياسية باعتبارها جزءاً من الدين الإسلامي[١٤]، كما أكد أن كلمة الشرعية التي تأتي في الأصل من كلمة الشريعة تشير إلى الأمور التي تعتمد على الشريعة[١٥]. وفي اللغة العربية، تأتي كلمة السياسة من المصدر اللغوي ساس، وكلمة ساس وكذلك كلمة يسوس تعنيان يدير أو يحكم أو ينظم أو يضع سياسة أو يتحمل مسؤولية الآخر؛ فالسياسة تعني فن حكم السياسات الخارجية

---

(١٣) في هذا الجزء يوضح الكاتب **فقه السياسة الشرعية** طبقاً لوجهة نظر القيادة الإصلاحية وللاطلاع على المزيد من المعلومات في هذا الصدد حول فقه السياسة الشرعية، انظر: **من الناحية التاريخية**، تتضمن الأعمال الكلاسيكية ما يأتي: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم في التياث الظلم أو «الغياثي»**؛ تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، من ذخائر تراثنا (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحرير بشير محمد عيون؛ تقديم محمد مازن المبارك (دمشق: دار مكتبة البيان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، وأبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحرير أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

أما من **الناحية العصرية** فتتضمن ما يأتي: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة** (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)؛ محمد فاروق النبهان، **نظام الحكم في الإسلام: دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه**، ط ٢ (الكويت: جامعة الكويت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)؛ محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٠)؛ كايد يوسف محمود قرعوش، **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة والنظم الدستورية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)؛ علي محمد حسنين، **رقابة الأمة على الحكام: دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم الوضعية** (بيروت: المكتب الاسلامي؛ الرياض: مكتبة الخاني، ١٩٨٨)؛ علي جريشة، **أركان الشريعة الإسلامية** (الرياض: مكتبة وهبة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ٣؛ عبد الرحمن تاج، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج ١، وعبد الوهاب خلف، **السياسة الشرعية**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م).

(١٤) انظر: حوار مع سفر الحوالي (لقاء مسجل عام ١٩٨٩م). كما يمكن كذلك الرجوع إلى محاضرة مسجلة للعمر بعنوان «فقه الفقه» (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

(١٥) انظر **شرح العقيدة الطحاوية** للحوالي وهي محاضرات ودروس مسجلة (المملكة العربية السعودية: الثمانينيات). انظر أيضاً: «مفهوم الإيمان عند أهل السنة والجماعة» **للحوالي** وهي محاضرة مسجلة عام (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

يجب الإشارة كذلك إلى جدل القيادة الإصلاحية حول تأثير الأديان على الأمم. انظر: «أثر الدين على الشعوب» للعودة وهي محاضرة مسجلة عام (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

والداخلية وإدارتها[16]، وكذلك تعني فقه السياسة الشرعية. فقد أوضح **العودة** اهتمام القيادة بفقه السياسة الشرعية بوصفها منهجاً للتغيير والإصلاح السياسيين في خطبته التي ألقاها حول واجبات الحكام المسلمين. وكانت الرسالة الأساسية في هذه الخطبة هي تأكيد المبدأ الأساس السُنّي الذي يقول إن أي مركز يشغله الفرد في الحكومة يستدعي الشعور بالمسؤولية والثقة، وإن السلطة الحاكمة يجب أن تكون مسؤولة، مما يعني أن المراكز الحكومية ليست ميزة.

وفي شرحه للثقة العامة، ركز **العودة** أساساً على اكتساب المعرفة الإسلامية في الحياة، وتطبيق هذه المعرفة بوصفها مطلباً إسلامياً:

> الأمانة أمانتان... الأمانة الأولى: هي أمانة عامة، وهي أن الله تعالى قد ائتمن كل عبد مكلف، على القيام بالدين وطاعة رب العالمين، واتباع الأنبياء والمرسلين. فكل إنسان عاقل، رشيد، بالغ، قد حمل أمانة الدين، فعليه أن يقوم بالدين، باعتقاد العقيدة الصحيحة في الله تعالى وألوهيته وربوبيته، وأسمائه، وصفاته، وفي معرفة الإيمان والإسلام، وفي العمل بما أوجب الله تبارك وتعالى والانتهاء عما نهى عنه، فهذه أمانة عامة قد حُمّلها كل إنسان... أما الأمانة الثانية فهي: الأمانة الخاصة، التي تكون على كل إنسان بحسب موقعه ومسئوليته...

وبالنسبة إلى **العودة**، فإنّ منصب الحاكم السياسي الأعلى يعدّ مسؤولية شرعية؛ إذ إن هذا المنصب يعدّ بصفة أساسية أمراً يكون فيه حاكم الدولة مسؤولاً عن تحمّل عدة واجبات تجاه المجتمع. وبشكل أساس يجب أن يحافظ هذا الحاكم على رفاهية الشعب، وأن يشجعهم على تطبيق الواجبات الدينية. وقد ذكر **العودة** ما يأتي:

> فالحاكم يحمل أمانة رعاية شئون الناس، والنصيحة لهم، حتى قال الرسول [ﷺ] كما في صحيح مسلم: «ما من والٍ يسترعيه الله

(١٦) انظر: قاموس المنجد، ط ٢٨ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٣٦٢.

على رعية ثم لم يحطهم بنصحه إلا حرم الله عليه الجنة» فالحاكم مؤتمن على رعيته التي تولاها، يجب عليه أن ينصح لهم، والنصيحة لفظ عام، أي أن يقوم هذا الحاكم بالعمل على كل ما يكون سبباً لخير الناس، في دينهم ودنياهم.

بالإضافة إلى ذلك، أكّد **العودة** أن الحاكم مجبرٌ بأن يمارس الحكم غير القهري، وأن يحافظ على أمن الشعب وسلامته، وأن يطبق الشريعة الإسلامية، وأن يحمي مكانة الإسلام في المجتمع، وأن يطبّق العدل ويشجع الأفراد على تطبيق الإسلام في حياتهم؛ فهذه هي عناصر مقاصد الشريعة(١٧).

علاوةً على ذلك، تلتزم حكومة الدولة بتنفيذ بعض المسؤوليات؛ إذ يجب أن يكون اختيار فرد لمنصب عام قائماً على أساس الكفاءة والسمعة الطيبة التي يجب أن يتحلى بها المسلم:

وكذلك من الأمانات الخاصة الأمانة الملقاة على عاتق الوزير، والمسئول، والأمير، وغيرهم: القيام بأعمالهم، واختيار الأكفاء والصالحين، وتوليتهم للمناصب والمهمات، وكذلك مراقبتهم ومعرفة ما أخطئوا، ومحاسبتهم على ما يفعلون، بحيث لا يظلمون الناس... هذه هي الولاية، وهذه هي المناصب في الإسلام...

وقد توسّع **العودة** في حديثه عن واجبات المسؤولية، فأشار إلى مسؤولية الأفراد وكذلك مسؤولية المجتمع كله، فقال:

---

(١٧) تعدّ نظرية مقاصد الشريعة السُنّية الفقهية ضرورية في هذا الكتاب، ومن ثَم سنناقش عناصر هذا الموضوع في جزء لاحق بينما سنشرح أبعاد هذه النظرية في الفصول القادمة. يعدّ لهذه النظرية وهي مقاصد الشريعة علاقة قوية بعمل القيادة الإصلاحية وخطابها على مدار العقدين الماضيين، كما يمكن معرفة جوهر هذه النظرية من خلال خطاب العلماء سواء في الماضي أم في الحاضر وكذلك الفقهاء والأساتذة، حيث يقدّمهم الكاتب هنا من خلال علاقتهم بالقيادة الإصلاحية. ومن ناحية أخرى، يعدّ فهم جوهر هذه النظرية أساساً مهماً من أجل فهم خطاب القيادة وسلوكها. وفي هذه المرحلة المبكرة، علينا أن نفهم ما ذكره العودة في هذا الصدد؛ إذ تحتوي هذه الفقرات على عناصر من مقاصد الشريعة.

الكثير منا يظن أن المسئولية كلها ملقاة على عاتق الحاكم، والأمير، والوزير، والمسئول، ومن عادة الإنسان أنه يحب أن يلقي باللائمة على غيره؛ لكن الإسلام يقول لنا: لا. ليس الأمر كذلك، بل إن هذه المسئوليات الخاصة ملقاة على عواتقنا جميعاً، فالأب -مثلاً- وكثير منكم آباء على عاتقه أمانة رعاية أولاده... ولكن، يجب أن تكون عنايتك بأخلاق ولدك وسيرته وتدينه، أعظم من ذلك... ومن الأمانة الخاصة الملقاة على عواتق المدرس والمعلم: أن يعلم طلابه العلم النافع... المرأة الصالحة، فهي المحضن المناسب لتربية الطفل...[١٨].

إضافة إلى ما سبق، يقدم **العودة** أمثلة عديدة على كيفية تطبيق فقه السياسة الشرعية. ففي إحدى المحاضرات، أشار إلى الدور الإصلاحي السني للعالم **العز بن عبد السلام** (ت. ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م)؛ إذ قام بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل عام، وانتقد السلطة الحاكمة في ذلك الوقت في دمشق، ثم مُنع بعد ذلك من إلقاء أي خطب عامة، ووُضع قيد الاعتقال.

عقب ذلك هاجر إلى مصر، في نوع من أنواع الإغاظة للسلطة الحاكمة في سوريا. وفي مصر تقلّد عدّة مناصب قضائية عليا، مع اهتمام السلطة في مصر بدوره الإصلاحي. وبعد ذلك قابلت **العز بن عبد السلام** صعوبات مع النخبة العسكرية في مصر من المماليك، والتي بدأت في رفض قراراته القضائية؛ ومن ثَمّ استقال من العمل في المجال القضائي، وقرر ترك مصر، لكن الناس وقفوا مع عالمهم والتفوا حوله لإجبار السلطة الحاكمة على الإعفاء عنه وقبول طلباته.

من خلال هذا المثال التاريخي، يتضح لنا إلى أي مدى يمكن للعالم ممارسة الضغط من أجل الوصول إلى التغيير، والإصلاح؛ فقد شارك **العز بن عبد السلام** في الشؤون القضائية، وقام بتعليم الأفراد، ودافع عن حقوق العامة خلال مطالبته بالعدالة الاقتصادية وانتقاد النخبة

(١٨) انظر إحدى خطب الجمعة للعودة بعنوان «واجبات حمل الأمانة» المسجلة في عام ١٩٨٩.

الحاكمة. وقد كان من الواضح أنه غير منعزل عن العامة، وكان منخرطاً مع مشكلاتهم واهتماماتهم. وقد استخدم **العودة** هذا المثال من أجل توضيح مسؤوليات السلطة الحاكمة وكذلك دور العلماء في الإسلام(١٩).

يعدّ تطبيق الشريعة ركيزة أساسية لفقه السياسة الشرعية، ومن جانبه يرى **الحوالي** أن حب الله [ﷻ]، وكذلك حب النبي [ﷺ] يقتضي تطبيق الشريعة بشكل كامل في الدولة والمجتمع؛ إظهاراً للتوحيد(٢٠).

التوحيد وتطبيقه السياسي

ربط **الحوالي** مبدأ التوحيد الإسلامي بالعامل السياسي، وقد أوضح أن التوحيد هيكل:

> في أي علم ومجال وميدان، أياً كانت المسميات: اقتصاداً أو سياسة أو اجتماعاً، أو أموراً عسكرية، أو داخلية، أو علاقات أسرية، أو اجتماعية ـ أياً كانت يجب أن نكون موحدين مستمدين كل المعايير والقيم والأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهذه هي حقيقة التوحيد(٢١).

يمكن أن نجد أكبر إسهام **للحوالي** في هذه المسألة في سلسلة طويلة من محاضراته حول العقيدة. وقد سُجلت هذه المحاضرات على قرابة ٣١١ شريط كاسيت على مدار خمس سنوات خلال فترة الثمانينيات(٢٢). وقد شرح **الحوالي** طرق تطبيق التوحيد، وكذلك العوامل التي تؤكد هذا المبدأ من الناحية الفقهية والتجريبية. ويعد تطبيق الشريعة

---

(١٩) انظر الدرس المسجل للعودة بعنوان «سلطان العلماء» عام ١٩٩٢. كما يمكن كذلك الرجوع إلى محاضرة «عالم الشرع» المسجلة للعودة عام (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

(٢٠) انظر: المحاضرة المسجلة للحوالي بعنوان «إبلاغ الأمة بكيفية محبة الرسول» (في الثمانينيات) وكذلك «رحلة التوحيد» وهي أربع محاضرات مسجلة (في الثمانينيات).

(٢١) انظر: «نظرات في التربية الحديثة» وهي محاضرة مسجلة للحوالي (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

(٢٢) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» للحوالي. تشير كلمة الطحاوية إلى عالم سني مسلم جليل معروف وهو الإمام صدر الدين الحنفي الطحاوي (تُوفي عام ٧٤٦هـ/ ١٣٨٩م) ولد في دمشق وتوفي فيها.

جزءاً من الدين الإسلامي في حد ذاته، ومن التوحيد، ويجب أن تطبق بشكل كامل على الحاكم والمحكوم والدولة والمجتمع على حد سواء. وقد ذكر القرآن الكريم فرض تطبيق الشريعة في الآيات الكريمة الآتية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٤ ـ ٤٥]، وكذلك ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]. فنجد أن هذه الآيات الكريمات هي لب خطابات **الحوالي**[٢٣].

من ناحيةٍ أخرى، أكد **العمر** أن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله يجب أن تطبق بشكل عملي[٢٤]. كما أوضح **الحوالي** أنها تتطلب الإقرار، والإقرار يعني الالتزام بأوامر الإسلام، والخضوع لقوانينه وهي الشريعة[٢٥]. وقد كان إصرار **الحوالي** على الاعتماد على الشريعة أساساً للقانون الحاكم للدولة وللمجتمع، وكذلك للحاكم وللمحكوم جزءاً من الإيمان بالدين الإسلامي. وهذا يكمّل وجهة نظر الدكتور **يوسف القرضاوي** في هذه المسألة؛ إذ يشير الدكتور **يوسف** إلى أن تطبيق الشريعة جزء من الاعتراف بالدين الإسلامي، فهو الأصل في الإسلام وفي حكم الله [ﷻ] على عباده[٢٦].

بالإضافة إلى ذلك، أكد **الحوالي** مسألةَ دستور الدولة بوصفها جزءاً من الحاكمية. وقد جاء في محاضرته التي جاءت تحت عنوان «قراءة في الدساتير العربية» أن الدساتير الموجودة في الدول العربية المختلفة لا تطبق الشريعة الإسلامية، وأن ذلك يتعارض مع مبدأ التوحيد.

لم يؤكد **العمر** فقط أهمية تطبيق الشريعة الإسلامية بوصفه جزءاً من الإيمان، ولكنه أكد كذلك أهميةَ قبول هذه الشريعة بشكل كامل عن

---

(٢٣) انظر شرح «العقيدة الطحاوية» للحوالي.

(٢٤) خلال لقاء مع الشيخ ناصر العمر في صيف عام ٢٠٠١م.

(٢٥) انظر المحاضرة المسجلة للحوالي بعنوان «جوانب من توحيد الألوهية» (١٩٨٩م).

(٢٦) انظر: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (الرياض: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م) ص ١٨. في هذا الصدد، انظر أيضاً: خلاف، **السياسة الشرعية**؛ قرعوش، **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة والنظم الدستورية**؛ أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، وتاج، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**.

طيب خاطر، فيجب أن يكون هناك رضى داخل القلب تجاهها[٢٧]. ولذلك أشار العمر إلى توضيح الماوردي (ت. ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)[٢٨] للآية القرآنية: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١] التي تعني أن على المسلمين جميعاً الالتزام بالعهود التي تعلموها في الإسلام[٢٩]. ويمكن معرفة رأي العمر في محاضرة «من أعمال القلوب» للحوالي[٣٠].

يعد تطبيق الشريعة السليم أمراً حيوياً، ويرى الحوالي أن تطبيق القانون الوضعي شرك بالله [ﷻ]؛ حيث إن فيه لجوءاً إلى الطاغوت في التحكيم، وقد كانت تلك هي عادة العرب قبل الإسلام عندما كانوا يعتمدون على عاداتهم وقوانينهم الوضعية. واليوم، أدّى تطبيق القانون الوضعي الذي جاء إلينا من أوروبا إلى جعل الناس يستحلون الحرام. وتقول الآية الكريمة في هذا الشأن: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]. فهنا يشير الحوالي إلى تفسير محمد بن عبد الوهاب لهذه الآية الكريمة: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]؛ حيث قال إن الناس يتخذون الأحبار والرهبان، أي يطيعونهم في استحلال الأشياء المحرمة وتحريم الأشياء المحللة؛ فهذا هو شكل العبادة الذي من خلاله يعبد الناس الأحبار والرهبان. وقد أكد الحوالي أن ترك الشريعة، وتطبيق القوانين غير الإسلامية هو فعل كفر والقبول بقوانين الطاغوت وبالقوانين غير الإسلامية يتعارض مع الإسلام فيضيع الإيمان. فهذا هو المعنى الذي قدّمه الحوالي لشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله من أجل تطبيق الشريعة بشكل شامل[٣١].

---

(٢٧) انظر محاضرة «فاستقم كما أمرت» وهي محاضرة مسجلة للعمر عام ١٩٩١ ـ ١٩٩٤.

(٢٨) الماوردي هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، فقيه جليل في فقه السياسة الشرعية وأشهر أعماله كتاب **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، كما قامت بعض الدراسات حول هذا الكتاب مثل عمل المستشرق الألماني إنغر (١٨٥٣م). انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**.

(٢٩) انظر: ناصر بن سليمان العمر، **العهد والميثاق في القرآن الكريم** (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ٣١.

(٣٠) انظر: «من أعمال القلوب (اليقين)»؛ «من أعمال القلوب (المحبة)،» و«من أعمال القلوب (الرضى)،» وهي محاضرات مسجلة للحوالي أعوام (١٩٨٩ ـ ١٩٩٤).

(٣١) انظر الحوالي في محاضرة مسجلة بعنوان: من «نواقض الشهادتين» (في الثمانينيات).

وقد عدّ **الحوالي** الرسالة الفقهية التي قدمها الشيخ **محمد بن إبراهيم آل الشيخ**، وهي **رسالة تحكيم القوانين** مهمة للغاية، ونصح طلابه(٣٢) بقراءتها. وقد استند **الحوالي** كثيراً إلى تلك الرسالة وشرحها في رسالة أخرى تحت عنوان **شرح تحكيم القوانين**. وقد ظهرت الرسالتان، رسالة المفتي الأصلية، وشرح **الحوالي** في مجلد واحد. وتعدّ رسالة **الحوالي** التي جاءت تحت عنوان **شرح تحكيم القوانين** رسالة فقهية بصفة أساسية يتعامل فيها مع أعلى منصب ديني في المملكة العربية السعودية، وهو المفتي العام.

بالإضافة إلى ذلك، ذكر **ابن إبراهيم** أن استبدال الشريعة بالقوانين غير الإسلامية هو كفر أكبر مستبين(٣٣). وأشار **الحوالي** إلى كلمات **ابن إبراهيم** بأنها حيوية وهي أصل فقهي، وحقيقة يجب ألا يغفل عنها المسلمون(٣٤). ومن خلال استخدام الأسس التي قدمها **ابن إبراهيم**، تحدّث **الحوالي** عن استبدال القوانين الوضعية بالشريعة، وهو الأمر الذي يرفضه كل مؤمن(٣٥). وفي هذا الإطار رأى **ابن إبراهيم** أن الاعتماد على القوانين غير الإسلامية للحكم في أمر ما يتعارض مع ما كلام الله [ﷻ]:

---

(٣٢) انظر المحاضرة المسجلة للحوالي بعنوان «نواقض الشهادتين».

(٣٣) انظر: محمد بن إبراهيم في: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **شرح رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ** (القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٨)، ص ٦.

(٣٤) هناك بعض التحفظات الفقهية السنية من الكاتب في هذا الصدد. فمن الناحية الفقهية وبناءً على توضيح الحوالي في رسالة الدكتوراه خاصته، من الضرورة بمكان أن نضع في الاعتبار المقدمة التوضيحية التي وضعها، حيث أشار إلى أن الهدف هنا هو البدء بتقرير الأصل العام وتقرير القاعدة الكلية وأن الاستثناءات والأمور التي لا تأتي تحت هذه القاعدة الفقهية العامة والأساسية يمكن مناقشتها في وقت لاحق. انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

ومن خلال ذلك فهو يعني أن علينا الرجوع إلى الأصل في أول الأمر، حيث إنه أول خطوة في أي حكم سني فقهي حول هذه القضية، وأن أي استثناءات أو أمور لا ينطبق عليها هذا الأصل تعد موضوعاً مختلفاً. وبناءً على ذلك، فإن الكاتب يهدف من توضيح **شرح رسالة تحكيم القوانين** للحوالي إلى أهداف محددة، وهي: (١) الإشارة إلى الأصل فقط والهيكل أو الأساس السني الفقهي أو النظرية السنية الفقهية في تناول موضوع تحكيم القوانين غير الإسلامية والتي يوضحها المفتي والحوالي و(٢) إظهار مدى أهمية تطبيق الشريعة الإسلامية للقارئ بالنسبة إلى الشيوخ محمد بن إبراهيم والحوالي، حيث إن كلاً منهما لا يتفق مع عدم تطبيقها و(٣) إظهار أهمية التفاعل والتوافق الفقهي بين القيادة الإصلاحية والدولة للقارئ، حيث إن المفتي هو أعلى سلطة ومنصب ديني رسمي في الحكومة.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. لذلك، يبطل الله [ﷻ] إيمان هؤلاء الأفراد الذين يتنازعون في هذا الأمر، وذلك إذا رفضوا حكم الرسول [ﷺ] كحاكم بينهم. ويقول الله [ﷻ] في القرآن الكريم[٣٦]: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥]. وفي هذا الشأن، يذكر **الحوالي** أن قلوب هؤلاء الأفراد يجب أن تقبل حكم الله أو الشريعة بشكل كامل، ومن دون أي اعتراض أو عدم رضى[٣٧]. ويقول **ابن إبراهيم** إن القانونيين يدّعون أن تطبيق القانون الوضعي في العالم في الوقت الحالي ضرورة، وأن ذلك بالطبع يقضي بالشعور بالريبة من تطبيق الشريعة الإسلامية[٣٨].

من ناحية أخرى، انتقد الحوالي القانونيين المؤيدين لتطبيق القوانين الوضعية، وأكد مجدداً الفهم الكامل والشامل للقانون الإسلامي الذي يتضمن الشؤون الخاصة، وكذلك سياسات الدولة:

> ...أو أن يذعنوا لحكم الله ويتوبوا ويعودوا إلى شرع الله وإلى ما أنزل الله... [الشريعة يجب أن تطبق في كل نوع] حقوقاً كائنة من كانت بين الدول بعضها مع بعض، بين دولة وفرد، وبين جماعة وجماعة، بين فرد وفرد... فإنه لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي [ﷺ] مع الإيمان... لا يجتمعان، بل أحدهما ينافي الآخر[٣٩].

وعاد **الحوالي** بعد ذلك إلى القانونيين من أجل توضيح موقفهم الديني بعد محاولاتهم استبدال القانون الوضعي بالشريعة الإسلامية؛ قائلاً:

---

(٣٦) انظر: محمد بن إبراهيم آل الشيخ في: **رسالة تحكيم القوانين**، ص ٧ ـ ٩.
(٣٧) انظر: الحوالي، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.
(٣٨) آل الشيخ في: المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣٩) الحوالي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٥.

. . . ﴿يُرِيدُونَ﴾ [النساء: ٦٠]، يريدون أن يتحاكموا، هم ما تحاكموا. . . لا، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ويستسيغون ذلك ويرون أنه لا بأس به، كأنهم في أول طرق التحاكم، ومع ذلك نفى عنهم الإيمان ووصمهم به لمجرد أنهم يريدون، وهنا يتعلق الأمر بالإرادة، فإن الإنسان قد يكفر وإن لم يفعل الكفر. . .

فإذا أراد الإنسان الكفر فإنه يكفر بذلك، إذا استحلّه كفر. . . وهذا من أصرح الأدلة على أن تحكيم القانون الوضعي كفر. . .[٤٠].

وقد استطرد **ابن إبراهيم** في انتقاده للقانونيين الذين حاولوا استبدال القانون الوضعي بالشريعة، وعدّهم جاهلين ينتمون إلى عصر الجاهلية سواء أرغبوا في ذلك أم لا. وقد أكد كذلك أنهم أسوأ من الجاهليين الذين لم يناقضوا أنفسهم في مسألة القوانين المطبقة[٤١]. وقد أكد **الحوالي** من ناحية أخرى أن تطبيق القوانين غير الإسلامية قضية جاهلية، واتبع موقف **ابن إبراهيم**، وأوضح أن الفرد إما أن يطبق الشريعة الإسلامية أو القوانين غير الإسلامية. وقد قدم أمثلة سياسية واقتصادية معاصرة تحتوي على تناقضات مع الشريعة الإسلامية.

بالإضافة إلى ذلك، شرح **ابن إبراهيم** تبعات جعل الشريعة مصدراً فقهيّاً ثانياً بحيث يكون القانون الوضعي هو القانون الشرعي، وله الأولوية والدور الرئيس قبل الشريعة. وذكر أن مَن يقوم بذلك كافر، ويجب أن يعارضه الناس حتى يعود إلى الشريعة التي وضعها الله ﷻ، ومنهج الرسول [ﷺ][٤٢]. وفي نطاق ما أوضحه **ابن إبراهيم** عن المكانة الدينية لمن يسعون إلى تطبيق القانون غير الإسلامي، علق **الحوالي** قائلاً: «هذا حكم واضح»[٤٣].

ذكر المفتي بعض الآيات القرآنية التي تتناول مسألة الشريعة الإسلامية مثل الآية الكريمة: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ و٢٩.
(٤١) آل الشيخ في: المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.
(٤٣) الحوالي، المصدر نفسه، ص ٤٢.

﴿أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩](٤٤). وقد أشار الحوالي إلى أن هذه الآيات القرآنية التي ذكرها ابن إبراهيم هي آيات الحكم التي لم يُذكر فيها على الإطلاق السماح بتطبيق حكم بقانون غير إسلامي(٤٥). وقد وصف ابن إبراهيم هؤلاء الذين يتبعون القوانين غير الإسلامية بأنهم كفار وكذلك بأنهم ظالمون وفاسقون؛ حيث إنهم قد وُصفوا بهذه الصفات في القرآن الكريم(٤٦). فإذا وصف الله [ﷻ] من لا يطبق الشريعة بأنه كافر، إذاً فهو كافر. وفي هذا الصدد، استخدم الحوالي الكلمات نفسها التي استخدمها ابن إبراهيم، فذكر أنه إذا وصف الله [ﷻ] من لا يطبق الشريعة بأنه كافر، إذاً فهو كافر(٤٧).

وقد قدّم ابن إبراهيم بوضوح حالات كفر الاعتقاد التي يرتد المرء فيها عن الإسلام ـ ومن ثَم يُطلق عليه «كفر ناقل عن الملة» ـ ويدعو إلى التغيير والإصلاح. وقد سأل هؤلاء الذين يُوصفون بالحكمة والعقل والذكاء «كيف يقبلون حكم القوانين الوضعية؟ ولماذا؟»(٤٨)، ثم احتج مجدداً على تبعات تطبيق القوانين الوضعية. وقد أعطى لتوحيد الأسماء والصفات بعداً سياسيّاً. ويعد تطبيق الشريعة الإسلامية جزءاً من الإيمان بأسماء الله ﷻ وصفاته، والإيمان بأن الله حكيم عليم. فعلى سبيل المثال، قال ابن إبراهيم:

> تَدَعُونهم يحكمون في أنفسكم ودمائكم وأبشاركم وأعراضكم وفي أهاليكم من أزواجكم وذراريكم، وفي أموالكم وسائر حقوقكم، ويتركون ويرفضون أن يحكُمُوا فيكم بحكم الله ورسوله. . . فكما لا يسجد الخلق إلا لله، ولا يعبدون إلا إياه ولا يعبدون المخلوق، فكذلك يجب أن لا يرضخوا ولا يخضعوا

(٤٤) آل الشيخ في: المصدر نفسه، ص ٤٢ و٤٤.
(٤٥) الحوالي، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٦.
(٤٦) آل الشيخ في: المصدر نفسه، ص ٤٢، ٤٤ و٤٧ ـ ٤٨.
(٤٧) الحوالي، المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤٨) آل الشيخ في: المصدر نفسه، ص ٨٢.

ولا ينقادوا إلا لحكم الحكيم العليم الحميد الرؤوف الرحيم...[٤٩].

ومن ثمَ، أيد **الحوالي** دعوة **ابن إبراهيم** للتغيير والإصلاح:

وهذا هو الواقع، كيف يرضي الناس أن يؤلهوا هؤلاء؟!.. كيف ترضون ذلك؟! كيف ترضون أن يحكم فيكم بهذا وأن يعرضوا عن كتاب الله ﷻ فهنا يخاطب الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ العلماء والعقلاء والأمة عامة التي فرضت عليها هذه الأحكام، كيف ترضى بها؟ ولو أن النّاس أنكروا لغيرت هذه المحاكم وهذه الأحكام، لكنهم استمرؤا ذلك وسكتوا وأخلدوا إليه وأصبحوا يرونه كأنه أمراً عادياً.

فيقول: كيف تقبلون ذلك وأنتم مسلمون مؤمنون، وأنتم عقلاء، كيف ترضون أن يحكم هذه القوانين الوضعية أموالكم ودمائكم وأعراضكم وحقوقكم جميعاً وأهليكم وذراريكم كيف يكون ذلك؟[٥٠].

ملخص

تكمن الأسس الفكرية للقيادة الإصلاحية في العلم الإسلامي السني؛ فلا بد من أن يُدرس موقفهم تجاه السعي من أجل التغيير والإصلاح السياسيين في هذا الإطار. لذلك، ركّز المؤلف على الفقه الإسلامي السني باعتباره أداةً أساسية من أجل فهم القيادة الإصلاحية. وبوجه خاص، يكون التشديد على فقه السياسة الشرعية الذي يقدّم المادة التي تعتمد عليها القيادة الإصلاحية، في تشكيل أفكارها الخاصة بالتغيير والإصلاح.

يقدّم فقه السياسة الشرعية الأسس القانونية والشرعية للنضال والأنشطة السياسية المدنية السلمية في ما يتعلّق بالتغيير والإصلاح

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٥٠) الحوالي، المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

السياسيين. ويكمن هذا العمل السياسي السلمي في جوهر الإسلام. ويتبع المؤلف هذا النمط من خلال عدة نظريات، ووجهات نظر فقهية سياسية مستقاة من خطب القيادة الإصلاحية التي تتضمن مبدأ التوحيد، وتطبيقه السياسي.

الفصل الرابع

رؤى أخرى للفقه السُنّي

يناقش هذا الفصل مقاصد الشريعة، والحقوق الشرعية، وكذلك مسألة الخروج على الحاكم وأيضاً فقه الموازنات والأولويات؛ حيث يعد هذا النوع الأخير غايةً في الأهمية من أجل مناقشة فقه السياسة الشرعية، وتمكين القارئ من تكوين وجهة نظر حول العلماء أو الفقهاء في القيادة، وفهم سياستهم.

نظرية مقاصد الشريعة

يعدّ الهدف أو الجوهر الأساس للدين أو للشريعة، وكذلك كيف يرتبط هذا الجوهر بالتغيير والإصلاح السياسيين هو محل المناقشة هنا من خلال تناول نظرية مقاصد الشريعة، وهي مادة مهمة في فقه السياسة الشرعية.

في محاضرة له بعنوان «الكلمة الحرة»، تناول **العودة** بعض القضايا المهمة في نظرية مقاصد الشريعة، وتحدّث عن أهداف الشريعة في إطار الأمن والأمان، والسعي إلى حماية حياة الأفراد والأسر والأطفال والممتلكات والفكر والخصوصية. ولكنه ادعى في الوقت نفسه أن مفهوم الأمن والأمان يجب أن يكون أوسع نطاقاً؛ حيث إن الإسلام يهدف إلى حماية أمن الأفراد واستقرارهم، والحفاظ عليه في الحياة الدنيا، وكذلك

في الآخرة؛ لأن أحدهما يكمل الآخر[1].

وأشار **العودة** كذلك إلى **الشاطبي** (ت.٧٩٠هـ/١٣٨٨م)[2] من أجل شرح نظرية مقاصد الشريعة التي تؤكد أن أهداف الشريعة هي حفظ الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل. فالمبدأ الرئيس هنا هو أن الشريعة معللة في أصلها، مما يشير إلى أن الأحكام الفقهية العامة في أصولها تعتمد على العلل. فعلى سبيل المثال، أداء الصلاة يومياً يعتمد على علة، وهي أن ﴿ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. بالإضافة إلى ذلك، فإن أداء الصلاة قد يكون معتمداً على علل أخرى من نص القرآن الكريم مثل الآية الكريمة: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤].

من ناحية أخرى، يمكن تطبيق هيكل التعليل على القضايا السياسية. فقد ذكر **الشاطبي** أنه لا يوجد انقسام بين السلطة الدينية وبين السلطة السياسية، فالدولة في المجتمع الإسلامي هي ضرورة دينية[3]. وبين السلطة السياسية ـ وهي إحدى الدعائم المهمة في هيكل الدولة ـ تعد كذلك ضرورة دينية. ويجب أن يتعاون كل من الفرد والسلطة السياسية من أجل حماية الضرورات الخمس ودعمها[4]؛ إذ إن المصلحة العامة يجب أن تكون لها الأولوية على مصلحة الفرد والمصلحة الخاصة. ومن ثَم، يجب أن يطور الأفراد السلوك المجتمعي، وأن يكونوا مرتبطين

---

(١) يمكن الرجوع إلى محاضرة «الكلمة الحرة» للعودة، وهي محاضرة مسجلة في عام ١٩٩٣، وللمزيد من القراءات حول مقاصد الشريعة والضرورات الخمس، انظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)؛ يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٥ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)؛ إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٥ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، وعلال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط ٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، وهو أحد علماء المالكية السُّنّة البارزين في إسبانيا الإسلامية.

(٣) الدولة هي وسيلة لتحقيق الأهداف وليست غاية.

(٤) هنا يمكن أن نعرف السبب وراء تأسيس سلطة سياسية للدولة ويوضح الجزء الآتي هذه القضية بشيء من التفصيل.

بالجماعة، وخاضعين لقيادتها. والجماعة هنا تعني من يتبعون سنة الرسول [ﷺ]، ويعرفون الدين وأحكامه، ويطبقون هذه الأحكام في الحياة، ويحقّقون أهداف الدين[٥]. يقوم **الشاطبي** بتحليل الشريعة باعتبارها صورة واحدة لها أجزاء يكمل أحدها الآخر. وبعض هذه الأجزاء كلي، وبعضها الآخر جزئي، ولكن الصورة الكاملة لا تمكن رؤيتها حتى تجتمع كل الأجزاء معاً. فهذا هو الطريق لفهم الشريعة التي تشبه إلى حد كبير جسم الإنسان الذي يتكون من عدة أجزاء وأعضاء وأطراف؛ حيث يخدم كل جزء الأجزاء الأخرى بشكل متكامل[٦].

وفي المحاضرة نفسها التي وردت تحت عنوان «الكلمة الحرة»، أكد **العودة** الطريقةَ التي تجب بها حماية الضرورات الخمس. وأشار إلى القوى العلمانية التي تريد منه التزام الصمت، بالإضافة إلى أنه أكد أن اهتمامه بالأمن والأمان في الدولة لا يتطلب الصمت بشأن الفساد الذي يؤثر في المجتمع. وقد تحدّث **العودة** إلى المعارضين له حول الأفراد الذين يتعاملون بالمال الحرام من خلال الربا والسرقة والخداع. واستطرد قائلاً إنكم تريدون نشر الشهوات في المجتمع؛ حيث يشبع الأفراد شهواتهم من خلال السلوك المحرم. فإذا تحدّث أي فرد ضد انتشار تلك الشهوات، فسوف تتهمونه بأنه ضد الوحدة الوطنية، ويضعف من شأن الأمن والأمان في الدولة. فها هنا بعض الأفراد الذين يؤيدون التقسيم الطبقي، وكذلك عدم المساواة داخل المجتمع، مما ينشر الحقد بين الناس. وفي هذا الموقف، يتساءل **العودة**: هل تريدون مني التزام الصمت في هذه الحالة؟ وأكد أن التزام الصمت بشأن الفساد المنتشر يعدّ ضد الوحدة الوطنية، وكذلك ضد الأمن والأمان في الدولة[٧].

---

(٥) حمادي العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة** (بيروت؛ دمشق: دار ابن قتيبة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٤١ ـ ٢٤٩.

(٦) انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، ٣ ج في ١ مج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩١٣ ـ ١٩١٤)، ج ١، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩. تحليل الشاطبي للشريعة بوصفها صورة واحدة ممكن أن نجدها في كتابات الحوالي الفقهية.

(٧) انظر محاضرة «الكلمة الحرة» للعودة.

الحقوق الشرعية

الحقوق الشرعية[٨] جانب مهم في السياسة الشرعية التي تقوم على مقاصد الشريعة، حيث توضح تلك الحقوق الشرعية الواجبات والمسؤوليات سواء على الحاكم أم المحكوم من أجل تكوين علاقة بين الجانبين، والحفاظ عليها؛ مما يحافظ بدوره على الأمن والاستقرار في المجتمع، وفي نظام الدولة السياسي.

علاوةً على ذلك، تناول **العودة** دراسة نُشرت في الغرب حول هذا الموضوع، واستعان منها ببعض الأفكار للتعبير عن فكر القيادة[٩]. وقد كتب هذه الدراسة الدكتور **عبد الله الحامد**[١٠] وهو أحد الموقعين على «مذكرة النصيحة» عام ١٩٩٢م، ونشرت هذه الدراسة في لندن عام ١٩٩٥م تحت عنوان **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام**. وتعد غاية في الأهمية، وقد نشرت كذلك بعد عام من اعتقال القيادة الإصلاحية السعودية في عام ١٩٩٤م.

تقوم هذه الدراسة على المصادر الفقهية السُنّية المعاصرة والكلاسيكية[١١]، وقد أكد **العودة** أن هذه الدراسة يجب أن تُعامل بأنها

---

(٨) في الفقه الإسلامي السني، تشير مصطلحات «حقوق الإنسان» وحقوق العباد إلى الحقوق الشرعية. انظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٩) تم التصريح بهذا الكلام خلال لقاء في شهر أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠٢م مع شيخ جليل مقرّب من القيادة الإصلاحية. وفي شهر أيار/ مايو عام ٢٠٠٣م وخلال محادثة مع الكاتب أكد الشيخ سلمان العودة اهتمامه بهذه الدراسة.

(١٠) ولد الدكتور عبد الله بن حامد بن علي الحامد في القصيم في المملكة العربية السعودية عام ١٩٥٠م، وحصل على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة الأزهر في القاهرة وتعلم في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتمت إقالته من الجامعة بسبب نشاطه السياسي.

(١١) حذف الكاتب هذه المصادر من الدراسة وسوف تستغرق الإشارة إلى المصادر الإسلامية السُنية الفقهية المعاصرة والكلاسيكية التي تظهر في دراسة الحامد الكثير مما لا يتسع له المقام هنا. في التمهيد لهذه الدراسة والتقديم لها، أوضح الحامد الإطار الفقهي الإسلامي السُني المطبق، وفي نهاية كل فصل، توجد عدة مراجع خاصة بالعلماء والفقهاء والقانونيين وكذلك خطبهم التي اعتمد عليها الحامد بشكل كبير. فمن يودّ من القراء معرفة هذه المصادر يمكنه الرجوع إلى الدراسة الأصلية للدكتور الحامد.

نظرية سياسية سنّية فقهية[١٢]. وفي مقدّمتها، أوضح **الحامد** أن الكثير من الناس لا يفهمون الإسلام فهماً صحيحاً، ويظنون أن قضية حقوق الإنسان ليس لها علاقة بالدين الإسلامي؛ إذ إن الإسلام من وجهة نظرهم يدعم الدكتاتورية، وبالطبع هذا حكم غير عادل على الإطلاق. فقد أكد **الحامد** أن وظيفة الإصلاحيين الإسلاميين توضّح للآخر مفهوم أنّ حقوق الإنسان هي الحقوق التي وهبها الله [ﷻ] للإنسان في الإسلام، وكذلك في جميع الديانات السماوية. وينتج من هذا تراث إنساني عام؛ مما يعني أن حقوق الإنسان في الإسلام لا تعدّ هبة من الحاكم أو الحكومة، أو إعلاناً تحدّده السلطة الداخلية أو الدولية.

وقد أوضح الفقهاء الإسلاميون السُنَّة في خطبهم أن مصدر الحقوق الشرعية الوحيد أو حقوق الإنسان في الإسلام هو الله [ﷻ][١٣]. وهذه الحقوق مفروضة، ولا تملك أي جهة، سواءً أكانت ممثلة في السلطة أم الأفراد، الحق في إلغائها أو سلبها أو انتهاكها أو إبطالها[١٤]. وفي هذا الصدد، كتب **الحامد** فصلاً تقديمياً في دراسته من أجل توضيح أن العبودية تعني عبادة الله [ﷻ] والتحرر والاستقلال عن الآخرين وفي الحديث القدسي[١٥] يقول الرسول [ﷺ] عن ربه: «عبدي خلقتك لنفسي وخلقت الدنيا لك..» فقد أمر الله عباده بالحرية الكاملة في أفعالهم وأقوالهم، ولكن هذه الحرية مقيّدة بالشريعة. وجوهر العبودية هو الخضوع لله [ﷻ] من خلال تطبيق الشريعة التي من شأنها أن تحافظ على الحقوق الشرعية[١٦].

بالإضافة إلى ذلك، أكد **الحامد** أن حقوق الإنسان توجد في

---

(١٢) ذكر ذلك العودة خلال محادثة حول الدراسة التي قام بها الحامد في ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(١٣) انظر عبد الله الحامد، **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام** (لندن: جمعية الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م) ص ٥ ـ ٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

(١٥) في الفقه الإسلامي السني، يشير مصطلح الحديث القدسي إلى بعض الأحاديث أو الكلمات المروية بلسان النبي [ﷺ] عن الله سبحانه وتعالى.

(١٦) الحامد المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

الإسلام، والهدف الأساس للإسلام هو تحرّر الرجل من عبادة أي شيء آخر، وتمسّكه بعبادة الله [ﷻ]، في حين تحمي القيم والقوانين الإسلامية الفرد وتحافظ على كرامته. ويحصل الأفراد على تلك الحقوق ليس بسبب المواطنة، ولكن بسبب الطبيعة البشرية، وهذه الحقوق تعدّ من الضروريات والواجبات. فقد وضع الله [ﷻ] حقوق الإنسان، وهي ثابتة في كل مكان وزمان، والشريعة هي أصل تلك الحقوق ومصدرها، بالإضافة إلى أنّها لا تخضع للتغيير أو الإزالة من قبل حاكم الأغلبية أو السلطة الحاكمة. وتعدّ هذه الحقوق واجبات دينية فرضها الله [ﷻ]، ويجب أن تُرى حقوقاً لله [ﷻ]، كما تعدّ جزءاً من العبادة. وبناءً على نظرية الحقوق الشرعية تشمل هذه الحريات الرعية غير المسلمة.

لتوضيح ذلك، تعدّ مسألة الحفاظ على حقوق غير المسلمين واجباً دينيّاً، كما إن تقويض حريتهم حرام شرعاً، وارتكاب هذا الحرام يضرّ بالعقيدة الإسلامية سواء للفرد أو للجماعة أو للدولة كلها. وفي هذا الشأن، يمتلك غير المسلمين حق التمسك بديانتهم طبقاً لمبادئهم الخاصة كما تقول الآية الكريمة: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، وكذلك الآية الكريمة: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، من أجل الحفاظ على الضرورات الخمس، وهي الدين والعقل والنفس والمال والنسل، وحُرُماتهم. فكلّ ذلك تجب حمايته، كما يجب على غير المسلمين كذلك احترام الشريعة أو نظام الدولة الإسلامي[(١٧)].

في هذه الدراسة، تناول **الحامد** عشرة عناصر أساسية[(١٨)] مُوَضَّحة في ما يأتي:

١ ـ يؤكّد حق الشعور بالأمان الشخصي الحقوق التي يجب تقديمها، والحماية التي يجب توفيرها، والنواهي التي يجب وضعها.

---

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥٢. وفي هذا الصدد تعتبر الحقوق الشرعية جزءاً من الحقوق الإلهية ولا يملك أي فرد الحق في التصدي لها. وحول هذه القضية، انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ٣، كتاب «العدالة الشرعية»، ص ١٥٨ ـ ١٦٤. ولمعرفة المزيد من التفاصيل حول نظرية الحق، انظر: أحمد فهمي أبو سنة، **الفقه الإسلامي أساس تشريعي (نظرية الحق)** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، ص ١٧٣ ـ ٢٣٤.

(١٨) الحامد، **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام**.

٢ ـ يعدّ الحكام متساوين مع الرعية، وهذا هو جوهر النظام القضائي.

٣ ـ يجب أن يكون للأفراد الحق في الحصول على العدالة.

٤ ـ يعدّ حق الامتلاك أو نقل الملكية ضرورة، وينطبق ذلك على أي فرد (رجل أو امرأة، مسلم أو غير مسلم)، وله حرية التصرف. ويعدّ الجميع متساوين في ذلك. ويجب أن يكون هناك نظام من أجل توزيع الثروات، ومنع الاحتكار الذي يمارسه فرد أو مجموعة محدودة من الأفراد.

٥ ـ يجب دعم الحق في العمل، ويجب تسليم الأجور في موعدها من أجل تلبية احتياجات الموظفين في إنشاء أسرة وبناء منزل وتوفير حاجات انتقالاتهم.

٦ ـ تعد الحقوق الفكرية من الأساسيات، ولهذا على السلطة الحاكمة أن تقدّم الحق في التعليم والحق في التفكير والتعبير عن الرأي بحرية إلى كل فرد في المجتمع، في إطار ما أرشدنا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية.

٧ ـ هناك حق في الدعوة إلى الإسلام، وهذا المبدأ يعني أنه يوجد حق بالفعل في مراقبة السلطة الحاكمة أو تقديم النصح لها أو انتقادها، وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إذا ما كانت السلطة الحاكمة تُعدّ في نظر الآخرين مقدّسة.

٨ ـ لقد تأسست الحقوق التعليمية والاجتماعية لتعزِّز استقلالية الأسرة ووضعها الإيماني.

٩ ـ أما بالنسبة إلى الحقوق السياسية، فهي مجموعة من المبادئ والأفكار التي تقوم على الشريعة، وتهدف إلى استقرار العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ إذ يجب أن تخضع السلطة للمراقبة من أجل منع الاستغلال، وتُطبّق الشورى لمنع فرض الآراء والاستبداد. ويؤكّد الإسلام أنّ مصلحة الأمة الإسلامية تعلو فوق مصلحة الحاكم[١٩].

---

(١٩) إن تعريف عبد الله الحامد للحقوق السياسية الذي أقره الشيخ سلمان العودة يوضح مفهوم الحقوق السياسية.

١٠ ـ وأخيراً تمنح الشريعة كذلك حقوقاً للدولة، وأهمّ حقّ من هذه الحقوق هو ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ تدرك الشريعة أن سلطة الدولة وسيلة من وسائل تطبيق هذا المبدأ وغيره من القوانين والضوابط الإسلامية. إن الخضوع للحاكم واجب، ويجب أن يكون لهذا الحاكم الاحترام والبيعة. ولكن هذا الخضوع محدود في إطار ما ينصّ عليه الإسلام، وكذلك يمكن أن يُستخدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلةً للضغط على الحاكم؛ كي يخضع للقوانين الإسلامية.

مسألة الخروج على الحاكم

لا تؤيد القيادة الخروج على الحاكم. وخلال العقدين الماضيين أظهرت خطب القيادة، وكذلك ممارساتها منهجاً سلميّاً من أجل تحقيق التغييرِ والإصلاح السياسيين. وكان الهدف هو زيادة الفرص المدنية من أجل إحداث التغيير والإصلاح السياسيين، فإذاً خيار الثورة كان معدوماً أو احتمال حدوثه كان قليلاً. ومن جانبه، رأى **العودة** استخدام القوة أمراً مشروعاً في الإسلام من أجل تحقيق التغيير، ولكنه أكد أن استخدام القوة يجب أن يكون في إطار فقهي. لذلك، وضع شروطاً لاستخدامها من أجل التغيير والإصلاح[٢٠].

تعدّ الثورة شرعية في حالة الاستبداد أو في حالة الكفر البَوَاح. ففي الدراسات الفقهية السياسية الإسلامية السنية، يجب أن يطبق الإمام أو حاكم الدولة العدل بوصفه أحد الشروط الرئيسة للبقاء في منصبه[٢١]. ولكن يظهر الاستبداد عندما يمارس الحاكم حكماً قهريّاً وغير عادل، بحيث يتم فيه انتهاك جزء من الحقوق الشرعية أو كلها. وهنا ذكر **العودة**

(٢٠) انظر: سلمان بن فهد العودة، **سلسلة رسائل الغرباء**، ٤ ج في ٢ مج، ط ٢ (صنعاء: مركز الصديق العلمي، ٢٠٠٠)، ج ٣: **من وسائل دفع الغربة**، ص ١٤٣ ـ ١٤٩.

(٢١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحرير أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٤ ـ ٥؛ عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله الشيرازي، **المنهج المسلوك في سياسات الملوك**، تحقيق ودراسة علي عبد الله الموسى (القاهرة: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٤٢ ـ ٢٥٥، وعبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة** (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٥١ ـ ٢٥٩.

وجهات نظر فقهية إسلامية سنية للإمام ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) الذي تناول مسألة الخروج على الحاكم في حالة استبداد الحاكم، وذلك إذا كان الخروج لن يسبب الفتنة وإراقة الدماء[٢٢]. وقد تناول **العودة** كذلك شرعية الثورة عندما يرتد الحاكم، ففي دراسته الفقهية التي جاءت تحت عنوان **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال** تناول العلاقة بين الحاكم والمحكومين. وفي مسألة الثورة، ذكر ما يأتي:

> السمع والطاعة ما داموا مصلين، وعدم قتالهم أو الخروج عليهم حتى يرى منهم الكفر البواح الذي عندنا من الله فيه برهان، مما سمّاه الله ورسوله كفراً، فإذا كفروا وجب خلعهم واستبدال غيرهم بهم[٢٣].

وقد علّق الشيخ **ابن باز** على بيان **العودة** في مقدمة دراسته، وذكر بُعداً آخر لهذه القضية من خلال قوله:

> إذا كان كفرهم بواحاً لا شبهة فيه واستطاع المسلمون الخروج عليهم وإزالتهم، أما إذا لم يستطيعوا فلا يجوز الخروج والحال ما ذكر لما يترتب على ذلك من الفساد والفتن وقتل المسلمين وقتل الدعاة إلى الله...[٢٤].

ولم يرفض **ابن باز** رأي **العودة** في ما يتعلّق بالثورة على الحاكم المرتد، ولكنه أشار إلى الاستطاعة شرطاً لذلك. وقد وضع مانعاً لإحداث ثورة، وهو أن تكون نتيجتها الفوضى. في الثمانينيات، وفي النظرية التي قدّمها **العودة** في رسالة الماجستير، انتقد استخدام السلطة والقوة لتحقيق التغيير والإصلاح.

وفي الوقت نفسه، لا يعني ذلك أن اللجوء إلى القوة من أجل التغيير والإصلاح أمر غير شرعي، فقد استخدم **العودة** المصطلح الفقهي «التغيير باليد» ليشير إلى استخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح:

---

(٢٢) العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ج ٤: العزلة والخلطة: أحكام وأحوال، ص ١٠٨.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠٤.
(٢٤) انظر عبد العزيز بن باز، في: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

واستعمال القوة التغيير المنكر وارد في أصل المسألة، إذ هو داخل ضمن مفهوم التغيير باليد لمن استطاع[٢٥].

تشير كلمة الاستطاعة إلى أن نيل السلطة الفعلية شرط مهم من شروط تطبيق القوة للتغيير والإصلاح، وقد أوضح العودة أن هناك حدوداً عامة لاستخدام القوة حين قال:

> ...ولكن يجب وضعه [أي استعمال القوة] في موضعه، واستعماله في وقته المناسب، وضبطه بالضوابط الشرعية التي تحفظه من أن يكون ألعوبة في أيدي المتهورين والمتعجلين[٢٦].

وفي هذا الصدد، شرح العودة الأدوار واللوائح الفقهية الإسلامية السنية التي تنظم مسألة استخدام القوة.

> ١ ـ أن يكون استعماله عند فقدان السلطة القائمة بالأمر والنهي، أو في الأطراف والنواحي البعيدة التي يضعف فيها سلطان الدولة غالباً، فأما مع وجود الدولة الشرعية الآمرة الناهية، فإن شهر السلاح دون إذنها هو نوع من الفوضى التي يجب حسمها والقضاء عليها[٢٧].

إن استخدام القوة يجب أن يعتمد على أساس واضح، ولا خلاف بشأنه، وهو أن يخدم المصلحة العامة المتمثّلة في التغيير والإصلاح. ويجب ألا يمنح استخدام القوة من أجل التخلص من الفساد فرصة لزيادة الفساد والانحراف؛ إذ إن هذا ممكن الحدوث. وقد أشار العودة إلى أن الأفعال التي تعتمد على العاطفة تسبّب حدوث مشكلات، وهذه

---

(٢٥) انظر: العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ج ٣: من وسائل دفع الغربة، ص ١٤٣ ـ ١٤٤. ومن خلال الإشارة إلى مصطلح التغيير باستخدام القوة يقصد العودة الإشارة إلى حديث النبي [ﷺ]: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...» والذي يعني القيام بالتغيير من خلال القوة.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

المشكلات يجب أن يُنظر إليها بأنها سبب يمكن تعليق قرار الثورة عليه. فلم يقم **العودة** بعدم التشجيع على عدم استخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح فحسب، ولكنه أيضاً حمَّل من يقومون بهذا الفعل مسؤولية قانونية وفقهية، وانتقد الميل إلى العنف السياسي عندما لفت النظر إلى استخدام الوسائل غير العنيفة من أجل تحقيق التغيير والإصلاح[(٢٨)].

إن قرار الثورة يجب أن يكون له أساس فقهي سُنّي، ويجب أن يشارك العلماء في اتخاذه؛ مما قد يؤكد أن استخدام القوة لن يُستخدم للإضرار بالأمن والأمان في المجتمع.

إن مشاركة العلماء في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه عام، وكذلك في مسألة الثورة بوجه خاص، أمر يعزز من قيادة العلماء في المجتمع، فيقول **العودة** في هذا الصدد:

> فإذا رُبط الأمر بعلماء السُنّة، صار إليهم تقدير المصلحة على وفق نصوص الشرع، ومعرفة الأسلوب الأمثل في الإنكار والتغيير. وفي هذا فائدة أخرى كبيرة، وهي دعم مكانة العلماء، وتوطيد منزلتهم عند الناس؛ بحيث يصبح لهم نفوذ حقيقي، يُخشى جانبه ويُهاب، ويَحسِب له أصحاب القوة والنفوذ ألف حساب، فإن العالم إذا كان غيوراً قائماً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنفسه وبأعوانه، صار له القدر العظيم عند العامة والخاصة[(٢٩)].

غالباً ما كان **العودة** يعتمد على التاريخ الإسلامي من أجل دعم وجهات نظره. كما إن العلماء السُنّة القدماء لهم دروس مهمة يجب الاستفادة منها؛ حيث واجهوا عدة صعوبات ومشكلات في السعي من أجل التغيير والإصلاح. ويناقش **العودة** تلك القضايا التاريخية، ويوضح مقاومة العلماء للسلطة الحاكمة، وكذلك الاحتجاج ضد سياستها. وقد حدثت هذه المقاومات والاحتجاجات، واتسعت رقعتها حتى وصل الأمر إلى موت

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الكثيرين في سبيل تحقيق الهدف قبل أن يُنظر إلى الأمر بأنه ثورة[٣٠].

يجب أن يكون العمل الإصلاحي شرعيّاً، ويجب ألا يكون استخدام القوة ضارّاً لهذه الشرعية، وقد أكد **العودة** قائلاً:

> . . .متى كان عملهم شرعياً، منبثقاً من رعاية المصالح ودفع المفاسد، مبنياً على الحكمة والعلم والبصيرة، بعيداً عن الهوج والاندفاع والطيش والتعجّل[٣١].

خلال التسعينيات، استمرت القيادة في استبعاد فكرة القيام بالثورة بوصفها وسيلةً من أجل الإصلاح والتغيير، وكان ذلك واضحاً في التواصل بين القيادة الإصلاحية والعامة. ففي إحدى المحاضرات، نصح **الحوالي** طلابه بضرورة التحلي بالصبر خلال رحلة التغيير والإصلاح[٣٢].

خلال ذروة النضال من أجل التغيير والإصلاح السياسيين، ألقى **العمر** محاضرة غاية في الأهمية تحت عنوان «السكينة السكينة»، وهذه الكلمة تحمل رسالة سياسية مهمة؛ حيث إنها ذُكرت في القرآن الكريم خمس مرات، وتشير إلى القرب من الله [ﷻ] تارة، وإلى وجود الله تارة أخرى، وإلى راحة البال والهدوء والطمأنينة والأمان عدة مرات[٣٣]. وفي إحدى محاضراته، حذر **العمر** من خطر الغضب والقيام بأعمال غير

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣٢) انظر: «نظرات في التربية الحديثة،» (محاضرة للحوالي مسجلة عام ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

انظر أيضاً: محاضرة الحوالي بعنوان: «آفة الاستعجال» وهي محاضرة مسجلة في جدة في المملكة العربية السعودية (١٩٩٩)، ومحاضرة بعنوان «الصبر على البلاء» للحوالي وهي محاضرة مسجلة في عامي ١٩٩٠ و١٩٩٤. وتتفق محاضرة الحوالي مع العمر في وجهة نظره. انظر كذلك محاضرة ناصر العمر، بعنوان: «الحكمة في ضوء الكتاب والسنة» والمسجلة أيضاً في عامي ١٩٩٠ و١٩٩٤.

(٣٣) انظر: ديب الخضراوي، **قاموس الألفاظ الإسلامية (عربي إنكليزي ـ إنكليزي عربي)** (دمشق؛ بيروت: دار اليمامة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٩٩.

حكيمة، أو العنف(٣٤).

كان العمر يدرك المخاطر والآثار السلبية المترتبة على استخدام العنف من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين(٣٥). ففي الفترة التي تلت الاعتقال، وبعد أن أُطلق سراح القيادة في شهر حزيران/ يونيو عام ١٩٩٩م، أكد أعضاء القيادة جميعهم ضرورة اتباع الوسائل السلمية من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين.

علاوةً على ذلك، أوضح العودة الوسائل التي يمكن بها إجراء التغيير والإصلاح، وأشار إلى مشكلة الطموح الزائد في السعي إلى التغيير الشامل، وأكد كذلك مشكلة عدم الرضى بعملية التغيير التدريجي. إن كفاءة الفرد أو الإصلاحي على وجه الخصوص، وإنتاجيته تعد خطوة مهمة من أجل تحقيق التغيير والإصلاح(٣٦).

إضافة إلى ذلك، أشار العودة إلى الميل إلى اندلاع الثورة من أجل التغيير والإصلاح، وتناول هذه المسألة(٣٧) كما يأتي:

> مسألة التغيير قضية شائكة وعويصة، ولكن هذا لا يعني عدم طرقها، أو الخوض فيها. والمشكلة التي تتكرر تاريخياً، أن بعض الغيورين والصالحين قد يغلبهم ما يجدون من الحماس لدينهم، والغيرة على دعوتهم، والرغبة في الإصلاح، فيندفعون مع الإخلال بشروط التمكين، فيَهْلَكون، ويُهْلِكون.

---

(٣٤) انظر المحاضرة المسجلة لناصر العمر بعنوان «السكينة السكينة» في عام ١٩٩١.

(٣٥) انظر محاضرات ناصر العمر بعنوان: «ضبط النفس»؛ «على رسلكم»، و«الوسطية منهج الوسط» (وهي محاضرات مسجلة في الأعوام ١٩٩٠ و١٩٩٤).

(٣٦) انظر: سلمان العودة: «إضاءات في الحوار،» في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١، على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 144>, [2/10/2001] and «الانتظار: عقدة أم عقيدة،» على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/articles/showarticlescontent.cfm?id = 37&catid = 38&artid = 238> [9/11/2001].

(٣٧) تم الحصول على الاقتباسات الثلاثة الآتية من الموقع الرسمي للشيخ سلمان العودة في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١. انظر محاضرة «حتى يغيروا ما بأنفسهم،» على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/fatwa/quesshow-23-1866.htm>.

استند **العودة** إلى آراء عبد الرحمن بن خلدون (ت.٨٠٨هـ/١٤٦٧م) لتبرير وجهة نظره السياسية، وطبق وجهة نظر **ابن خلدون** السياسية على العالم الإسلامي المعاصر. واتضح من ذلك أن العنف ليس دائماً هو أفضل حلّ للمشكلات عندما يمكن تحقيق التغيير والإصلاح من خلال العملية التعليميّة والبحثيّة:

> وقد أشار إلى هذه الفكرة الإمام (ابن خلدون) في مقدمته، إشارة الخبير العارف بأحوال الأمم، وسنن التغيير. وهذا ما جرى فعلاً في عدد من التجارب الإسلامية المعاصرة، التي نظرت إلى ما معها من الحق، وما لديهم من القوة، ولكنها لم تنظر إلى ما يواجهها وينتظرها، وما مع الآخرين وما لديهم، فاصطدمت بصخرة الواقع الثقيل، الذي يصعب تغييره على غير المتمرسين الصبورين. هذا فضلاً عن أن سنة التغيير نفسها تحتاج إلى صبر ومعرفة، من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وعبر التاريخ وتجاربه وأحداثه. والعناية بجانب واحد فحسب، واعتبار أن تغييره هو الحل، كتغيير الحاكم مثلاً، هو تقصير في النظر، واختزال للمسألة، وإلغاء للمجتمع بأبعاده المختلفة، فالإصلاح يتطلب تصوراً شمولياً، يستهدف تربية الأمة بكل جوانبها على الإسلام وقيمه وأحكامه، وإعداد الكوادر العلمية المتنوعة في ميادين الحياة كلها.

اعترض **العودة** على الاعتقاد الذي يوجب محاربة السلطة الحاكمة من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين، وأكد أهمية تطوير القدرات المهنية والتعليمية باعتبارها وسائل لتحقيق التغيير.

> ...وممارسة التجارب العملية، التي هي محك لكثير من الأفكار النظرية المجردة. نعم، مسؤولية الحاكم خاصة وضخمة، وليست تقارن بمسؤولية وتبعة آحاد الناس، لكن هناك قوى ووسائل وتشابكات، يراعيها كل أحد حتى الحاكم نفسه، لا بد

أن يضعها في اعتباره، ويعرف كيف يتعامل معها(٣٨).

وتارة أخرى يؤكد **العودة** أهمية عامل الاستطاعة في عملية التغيير والإصلاح(٣٩)، ويذكر أن الاستطاعة مطلوبة من الأفراد والجماعات. وفي حالة العجز تقلّ هذه المسؤوليات، وهو الأمر الذي يوضّح فقه الموازنات وفقه الأولويات الذي يقدّم منهجاً لكيفية ممارسة العلماء أو الفقهاء أو القادة السياسيين الإسلاميين ـ في حالة القيادة الإصلاحية ـ المرونة والتسويات من خلال تحقيق سياستهم.

فقه الموازنات والأولويات

تطبق القيادة بعض العناصر الرئيسة في فقه السياسة الشرعية مثل فقه الموازنات والأولويات. ويركّز فقه الموازنات وفقه الأولويات أساساً على الموازنة بين العوامل المتنافسة المختلفة، حيث يقدم هذان المنهجان طريقة مرنة وفعالة تسمح للقيادة الإصلاحية باتخاذ أدوار محددة، في حين تطبق السياسة المضادة.

ويشرح الشيخ **يوسف القرضاوي**(٤٠) أن فقه الموازنات يفرض بعض القواعد، ويجب أن يُعطى ما يأتي الأولوية:

- الرابطة الدينية باعتبارها عاملاً يربط بين المسلمين معاً قبل غيرها من الروابط.
- الأصول قبل الفروع حيث يكون الأهم له الأولوية على المهم.
- بناء الإيمان، والحفاظ على العقيدة باعتباره عاملاً غاية في الأهمية.
- نيل العلم قبل العمل.

(٣٨) انظر محاضرة العودة، «هل تغيير الحاكم هو الحل؟»، (٢٠٠٢)، على الموقع التالي:
<http://www.islamtoday.net/fatwa/quesshow-23-1866.htm>.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣١٩.

● الأركان الإسلامية قبل الأحكام القطعية.

● الأخلاقيات والأخلاق.

● الضرورات الخمس، وهي الدين والعقل والنفس والمال والنسل.

في فقه الأولويات وفقه الموازنات، يرى بعضٌ أن القيادة الإصلاحية تقوم بالاجتهاد العملي. والاجتهاد هنا يشير إلى السياسات المطبقة في بعض المواقف التي قد تختلف فيها السياسات نفسها، ولكن يسعى جميع القادة إلى تطبيق مقاصد الشريعة. ويساعد فقه الموازنات وفقه الأولويات في توضيح الواجب الشرعي، والتمييز بين الواجب العادي والواجب الأعلى؛ وهنا يكون لكل واجب أدوار وقوانين محددة يجب تنفيذها. ويقول العودة إن المشكلة تكمن في الموازنة بين العلم والعمل. وبيد إن النظرية تتضح بشكل كامل في العلم، فإنه ليس بالضرورة أن تتضح بشكل كامل في العمل، ولكن مع الحرص على عواصم الدين ومحكماته[٤١]. وتشير وجهة نظر العودة إلى نضال الإصلاحي من أجل تطبيق الفقه الإسلامي السُني أو الشريعة الإسلامية بشكل كامل عند مواجهة المشكلات الصعبة، والتحديات التي قد تعوق الفرد عن السعي إلى تحقيق هدفه. ويتطلب السعي إلى تطبيق الأسس الفقهية الإسلامية السُنّية أن يتمتع المرء بقدر لا بأس به من الإيمان، والجدير بالذكر أن الإصلاحي يقع تحت ضغط متزايد عندما تواجهه المعارضة أو يواجهه الأعداء.

إن العمل من أجل التغيير والإصلاح السياسيّيْن يتطلب استخدام أكثر من لغة فقهية. ويقدّم فقه السياسة الشرعية هذا التنوع من دون تقويض للمبادئ الفقهية الإسلامية السُنّية الأصولية. وهنا، يمكن أن تتحكّم القيادة في مستوى الخطر السياسي الذي تواجهه خلال كفاحها من أجل التغيير

(٤١) استنتاج قائم على دراسات فقهية لسلمان العودة، بعنوان: «مقولات في الفقه» (٢٠٠٢) هذه الورقة متاحة من بين الوثائق التي يمتلكها الكاتب.

والإصلاح السياسييْن. ومن الأرجح أن العلماء الثلاثة شكّلوا حركة كانت ديناميكية أكثر من كونها ثابتة في إطار ثوابت الشريعة[٤٢].

(٤٢) انظر: المصدر نفسه. من الجدير بالذكر أن هذا الاستنتاج قائم على قراءة عامة في فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية. يمكن كذلك الرجوع إلى ما كتبه الدكتور يوسف القرضاوي. انظر: القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.

الفصل الخامس

التفاعل الفكري

في صفحات هذا الفصل يقدّم المؤلف تفاعل القيادة الفكري مع بعض العلماء والباحثين الإسلاميين المعاصرين والتاريخيين السُنّة. ومما لا شك فيه أن دراسة هذا التفاعل الفكري تمنحنا المزيد من المعرفة بالأنشطة التي نفذتها القيادة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أهم المفكرين وأبرزهم ممن ارتبطت بهم القيادة هم: **أحمد بن حنبل** (ت. ٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، **وأحمد بن تيمية** (ت. ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، والعلماء النجديون السعوديون: **ومحمد قطب**، **ومحمد الألباني** (١٩١٤ ـ ١٩٩٩م)، **ومحمد الراشد** (١٩٣٨م)، **ومحمد سرور بن نايف زين العابدين** (١٩٣٨م).

أحمد بن حنبل

أشار **العودة** إلى **أحمد بن حنبل** باعتباره أحد أئمة أهل السنة. ومن بين الفقهاء الإسلاميين السُنّة، يختلف الدورين الإصلاحي والعلمي الإسلاميين السنيّن للإمام الرابع والأصغر **أحمد بن حنبل**[1].

أشار **الحوالي والعودة** وكذلك **العمر** إلى الدور الإصلاحي الذي قام به الإمام **أحمد بن حنبل** بوصفه مثالاً رائعاً يجب الاقتداء به. وفي دراسته عن **أحمد بن حنبل**، ذكر **العودة** ما يأتي:

(١) انظر: سلمان العودة، «إمام أهل السنة،» وهي محاضرة مسجلة في ٢٣ جمادى الأولى في عام ١٤١٣هـ الموافق في ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣م في مدينة عفيف السعودية.

وما من قارئ إلا ويعرف من هو إمام أهل السنة إنه أحمد بن حنبل بلا منازع..حامل لواء العلماء الذين ما ذكروا لأنهم من العرب، وما ذكروا لأنهم أثرياء، وما ذكروا لأنهم أهل السلطان، بل ذكروا لأنهم من أهل الله تعالى..قال الشافعي رحمه الله: «خرجت من بغداد وما خلفت بها أفقه ولا أزهد ولا أورع ولا أعلم من أحمد بن حنبل»، وقال أيضاً: «أحمد بن حنبل إمام في ثماني خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة»[٢].

يُعد الدور السياسي الفقهي الذي قام به الإمام **أحمد بن حنبل** بارزاً، وأهم العوامل التي أثرت في حياته وأكثرها تميزاً هو موقفه المناهض للخليفة العباسي **عبد الله المأمون**[٣]؛ إذ كان متأثراً بفكر المعتزلة[٤]، فقمع **أحمد بن حنبل** وعذبه من أجل إجباره على اتباع رأيه (الخليفة). ورفض **ابن حنبل** الاستسلام لرأيه على الرغم من القمع والتعذيب والإهانة. وقام ثلاثة خلفاء بسجنه، وهم: **المأمون والمعتصم** (الذي حكم في الفترة ٢١٨ ـ ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) **والواثق** (الذي حكم في الفترة ٢٢٧ ـ ٢٣٢هـ/ ٨٤٢ ـ ٨٤٧م).

وخلال فترة حكم **الواثق**، أُطلق سراح أحمد بن حنبل، ولكنه وضع رهن الاعتقال في بيته. وعلى الرغم من ذلك عندما تقلّد **المتوكل** الحكم (في الفترة ٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ/ ٨٤٧ ـ ٨٦١م) خليفةً للمسلمين، تعاطف مع **ابن حنبل**، وأزال جميع القيود التي كانت مفروضة عليه. وبدأ الفكر الإسلامي السُنّي، وكذلك فقه **ابن حنبل** يلقى الدعم ليجري تطبيقه من جانب السلطة الحاكمة، ومُنح ابن حنبل الحق في التدريس ونشر المعرفة.

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الخليفة العباسي السابع وهو عبد الله بن هارون الرشيد (١٧٠ ـ ٢١٨هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٣٣م) وحكم منذ عام ١٩٨هـ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣م ـ ٨٣٣م، وقد دعم فكر المعتزلة كما دعم فكرة أن القرآن الكريم مخلوق، ويطلق على هذا الحدث «المحنة».

(٤) المعتزلة هي فرقة إسلامية تأثرت بالفلسفة اليونانية.

من الجدير بالذكر أن الأزمة التي مرّ بها ابن حنبل، واستمرت عقدين من الزمن توضح نوعاً خاصّاً من العلاقة بين السلطة الحاكمة والعالم. فعلى الرغم من القمع الذي تعرّض له، قاوم ابن حنبل السلطة الحاكمة، وثبت على اعتقاده ودافع عنه. وقد لاقى دعم الكثير من الناس واستمعوا إليه. وبينما كان يمكن أن تؤدي الفتاوى التي أصدرها إلى ثورة ضد السلطة الحاكمة، لم يكن يحث مطلقاً على الثورة.

يؤكد العودة الدروس المستفادة من قضية ابن حنبل، وهي:

١ ـ تطبيق ابن حنبل لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ ـ قدرته على الصمود أثمرت نتائج إيجابية.

٣ ـ أن الإمام أحمد كان متسامحاً.

خلال فترة حكم المتوكل، صدرت عدة تقارير أمنية ضد أحمد ابن حنبل، وكانت تشير إلى أنه يخطط للقيام بثورة ضد السلطة الحاكمة، ولكن اتضح بعد ذلك أنها ملفقة. فعلى الرغم من أنه قاد عدة أفراد نحو الثورة، فإنه لم يقم بذلك، ولم يكن يرى الثورة حلاً مناسباً؛ فلم يسعَ إلى معارضة الدولة. وبالطبع، كان فهمه الإنساني واضحاً، مما مكنه من التواصل مع الناس، ومن بينهم أعداؤه، وكذلك المعارضون لأفكاره.

أحمد بن تيمية

ذكر عبد العزيز بن باز ـ وهو رئيس هيئة كبار العلماء، وإدارة البحوث العلمية والإفتاء ـ الذي توفي عام ١٩٩٩م أن «سفر الحوالي هو ابن تيمية الجديد»[٥]. ومن ثَم، يجب أن يؤخذ هذا التصريح الرائع من العالم الجليل في الاعتبار عندما نتناول أفكار الحوالي؛ حيث اعتمد بحث الحوالي على أفكار ابن تيمية أو بالأحرى كان متأثّراً بها تأثراً كبيراً، وكانت مؤلفاته بمنزلة مصدر مهم من مصادر الخطب التي ألقاها القادة الإصلاحيون. فقد قال العمر ما يأتي:

(٥) تم التصريح بذلك خلال لقاء مع شيخ مقرّب من القيادة الإصلاحية في ربيع عام ٢٠٠١ وأكد سكرتير الشيخ سفر الحوالي الخاص ذلك في صيف عام ٢٠٠١.

يعتمد **ابن تيمية** باعتباره إصلاحيّاً إسلاميّاً سنيّاً على أسس إسلامية سُنّية صلبة. وكانت استراتيجيته ومنهجه انعكاساً لصلته القوية بالقرآن الكريم والسنة النبوية، بالإضافة إلى فهمه العميق للأمة الإسلامية، علاوةً على قدرته على رسم طريق للتغيير والإصلاح من دون قلق أو تردد. ويكمن سر نجاحه في نشر المعرفة الإسلامية السُنية في أنه كان منهمكاً بشكل كبير في الواقع، وفي الحياة اليومية للأفراد. وكان دوماً على اتصال بالعامة، ويعلّمهم ويحلّ لهم مشكلاتهم، ويوصل مسألتهم إلى الحكام، وكذلك يوصلهم بالحكام في ما يتعلق بضرورة التغيير والإصلاح. كما كان يصرّ على مطالبه في ما يتعلق بتغيير وإصلاح إسلامي سني. ولطالما كان يحاول. . . السعي إلى تحقيق أهدافه[٦].

وفي دراسته حول الحسبة، اعتمد **الحوالي** بشكل كبير على العمل السياسي الفقهي **لابن تيمية** الذي جاء تحت عنوان **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. وقد ناقش **الحوالي** المنهج الشامل من أجل تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧]. وفي دراسة مهمة **للعودة** وردت تحت عنوان **من وسائل دفع الغربة**، اعتمد **العودة** أيضاً بشكل كبير على أعمال أساسية **لابن تيمية** مثل: **أعمال أهل المدينة**، **والحسبة في الإسلام**، ورسالة **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، **والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، بالإضافة إلى **مجموعة فتاوى ابن تيمية**[٨]. وقد أثنى **العودة** على **ابن تيمية** كثيراً، وعلى تلميذه **ابن القيم** (ت. ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، فكتب ما يأتي:

> فيما يتعلق بعلماء السلف، فإن كل ناشئ في هذه البلاد المباركة في هذه الجزيرة، غالباً ما يكون استفاد وانتفع كثيراً بمؤلفات الشيخ الإمام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم وهكذا كان. فإنني ـ

(٦) خلال لقاء مع الشيخ ناصر العمر في المملكة العربية السعودية في صيف عام ٢٠٠١.

(٧) خلال محاضرة للحوالي بعنوان «الحسبة في الإسلام» وهي محاضرة مسجلة في الثمانينيات.

(٨) انظر: سلمان بن فهد العودة، **سلسلة رسائل الغرباء**، ٤ ج في ٢ مج، ط ٢ (صنعاء: مركز الصديق العلمي، ٢٠٠٠)، ج ٣: **من وسائل دفع الغربة**، الفصل الثاني، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٧١ ـ ١٩٣.

بحمد الله ـ وثيق الصلة بتراث هذين الإمامين الجليلين، ولا زلت أحرص في كل مسألة أبحثها أو تعرض لي، أن أطلع على رأيهما وأعرف اختيارهما فيها، لما لرأيهما من الأهمية والقوة والتميز التي يشهد بها كل منصف(٩).

لقد مر **ابن تيمية** بظروف صعبة، وعاش أوقاتاً شاقة. وكان العالم الإسلامي يمر بأزمات اجتماعية وعلمية وأيديولوجية وسياسية؛ إذ انهارت الخلافة العباسية في ظلّ غزو التتار، وقُتل مئات الآلاف من المسلمين، وشُرد كثيرون من منازلهم، علاوة على تدمير عدة إنجازات علمية إسلامية عظيمة بسبب هذا الغزو، كما حدثت خلافات ونزاعات بين الممالك الإسلامية بعد الخلافة العباسية. بالإضافة إلى ذلك، تعرض الفكر الإسلامي السُني للقمع، كما خضعت المناهج النظرية الإسلامية القائمة على الفلسفة اليونانية والمنطق والجدل للسيطرة، وانخرط المسلمون في الجدل، والنزاعات الفلسفية، ومناقشة القضايا المثيرة للجدل، ومعارضة بعضهم بعضاً. وفي هذا الوقت، ظهر **ابن تيمية** بوصفه إصلاحياً إسلامياً سُنياً ذا أهمية كبرى. فبدأ في مهمة الإصلاح، وتناول عدة قضايا سواء السياسية أم المجتمعية أم الثقافية أم العلمية. وقد كانت نقطة بداية الإصلاح من العقيدة، ومن ثَم كرس كل جهده من أجل شرحها وتوضيحها. بالإضافة إلى ذلك، لطالما كان يؤمن **ابن تيمية** بأن المسلمين جميعاً يمكنهم تطهير عقيدتهم، والالتزام بالأوامر والفرائض الإسلامية بسهولة، والسير على الصراط المستقيم(١٠).

تعدّ الخطب الفقهية السياسية **لابن تيمية** غاية في الأهمية. ومن بين أعماله، يُعد **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** هو العمل الأكثر تأثيراً. وفي هذا الكتاب، يشرح **ابن تيمية** أن الحكومة والمناصب السياسية الحاكمة العليا، والمناصب العامة التي يطلق عليها «الولايات» يجب أن تستند إلى الثقة وإلى الشعور بالواجب و: الوصاية والمسؤولية

---

(٩) من خلال مقابلات مسجلة مع العودة بعنوان «على طريق الدعوة» في عام ١٩٩٠.

(١٠) انظر: خالد بن عبد الرحمن العك، **الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية** (دمشق؛ بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٤ ـ ١٧.

والإنابة والوكالة والإجارة وتقديم الفرص الجديدة والسياسة العامة(١١). ويشرح ابن تيمية أن السياسة والإدارة الإسلامية تعتمد على آية الأمراء التي يأمر فيها الله ﷻ بأداء الأمانات إلى أهلها، وهي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨](١٢). ويؤكد ابن تيمية أن السياسة هي لحماية الدين وإدارة الدنيا ويُعد ذلك أساس الفكر السياسي لابن تيمية(١٣).

يشرح يوسف البدوي فكرة أن نظرية مقاصد الشريعة يرجع أصلها إلى مؤلَّف ابن تيمية: طبقاً لست نقاط:

- مقاصد الولايات تقتضي حفظ الدين وحفظ ما لا يقوم الدين إلا به من أمور الدنيا.

- تعد حماية الأفراد من أهم الفرائض الدينية، ومن الضرورة بمكان أن تلتزم الحكومة بالمثابرة على التمسك بالدين، وعلى أمن الأفراد.

- الهدف من الولايات الإسلامية تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتضمن ذلك الجانب المادي والعسكري والسياسي.

- لطالما كان ابن تيمية يؤكد أنه عندما تؤخذ الإمامة بالقوة، وعندما يقبل أهل الشوكة ذلك، يجب أن يُصدق على الإمامة، ولا بد من أن يخضع الناس للسلطة طبقاً لما تقتضيه الشريعة الإسلامية.

---

(١١) انظر: فؤاد عبد الله أحمد، **شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام** (الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢١٣ ـ ٢٣١.

(١٢) انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحرير بشير محمد عيون؛ تقديم محمد مازن المبارك (دمشق: دار مكتبة البيان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٦ ـ ٧.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، وهنري لاووست، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تقديم وتعليق مصطفى حلمي (القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٦هـ/ ١٩٩٧م). والكتاب الأساس باللغة الفرنسية، للاطلاع عليه، انظر: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya: canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire; 10 (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939).

● أكد ابن تيمية أن من يسعى إلى الوصول إلى منصب عام يجب أن تتوفر فيه شروط بعينها تتوافق واحتياجات شغل هذا المنصب.

● أما بالنسبة إلى إمامة الغلبة والقهر، فإنها تقع عندما يكون الحاكم مطبِّقاً أحكام الشريعة، وتكون جميع الولايات في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية(١٤).

علاوةً على ذلك، هناك كتاب آخر لابن تيمية وهو **الحسبة في الإسلام** يؤكد وسائل التغيير والإصلاح التي يجب أن تكون تدريجية؛ حيث إن محاربة الشر في قلوب بني البشر أمر مهم، ومن ثَم فإن البدء بالحديث قد يدرأ المفاسد، في حين يعد اللجوء إلى القوة، إذا سُمح باللجوء إليها، وسيلة نهائية من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين. ويعد استخدام القوة مشروطاً، ويجب ألا يسبب الأذى لأي فرد، أو يتسبب في الفساد. كما إن الالتزام بتطبيق مبادئ الفقه الإسلامي السني أمر جوهري. وبالطبع، يجب ألا تؤدي محاربة الفساد ومقاومته إلى زيادته، أو التسبب في إلحاق الأذى بأي شخص(١٥).

العلماء النجديون السعوديون

عاش **الحوالي والعودة والعمر** في بيئة تعليمية إسلامية سنية، ودرسوا في المعاهد العلمية وفي الجامعات الإسلامية، وتواصلوا مع العلماء النجديين السعوديين. ويتضح ذلك إذا ما اطلعنا على خبرات **العودة** وتجاربه(١٦).

تحدّث **العودة** عن سنوات طفولته التي تمتّع فيها ببيئة تعليمية إسلامية، وقد كان ذلك في المعهد العلمي الذي التحق به لتلقي التعليم

---

(١٤) انظر: يوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** (عمّان: دار النفائس، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٦.

(١٥) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الحسبة في الإسلام**، تحقيق صلاح عزام ([د. م.]: دار الشعب، ١٩٧٦).

(١٦) عند تناول الخبرات التعليمية والأكاديمية لسلمان العودة، يعتمد الكاتب بشكل كبير على مصدرين أساسيْن وهما اللقاءات المسجلة في بداية التسعينيات بعنوان «على طريق الدعوة» وكذلك المادة التي جمعها الكاتب خلال عمله في صيف عام ٢٠٠١.

المتوسط والثانوي. وقد كان التعليم الإسلامي داخل المعهد العلمي علمياً وأوسع نطاقاً بالمقارنة مع البيئة الإسلامية التي نشأ فيها. واستفاد **العودة** من المعلمين في هذا المعهد، وذكر أسماء بعض الشيوخ الذين أثروا في شخصيته. وكانت تربطه علاقة خاصة بالشيخ **صالح البليهي** (ت. ١٩٨٩م)، حتى إنه كان يزوره في منزله.

كان **العودة** على اتصال ببعض العلماء المتميزين رفيعي المستوى، وكان يتواصل مع **محمد بن العثيمين** (وكان من أعضاء هيئة كبار العلماء، ومعهد الإفتاء والبحث العلمي)، وكذلك **محمد المنصور** (قاضٍ)، و**حُمُود العقلا** (أستاذ شريعة)، و**ابن باز**. علاوةً على ذلك، تأثر **العودة** بأحد الشيوخ السعوديين المعروفين، وهو **عبد الرحمن محمد الدوسري** (ت. ١٩٧٩م). وكان الشيخ **الدوسري** عالماً وناشطاً إسلاميّاً يلقي محاضرات معروفة، وعلى نطاق واسع خلال الستينيات والسبعينيات، كما إنه أسس الأيديولوجيات الإسلامية المناهضة للشيوعية والعلمانية. وقد اهتم كثيراً بمحاضرات الشيخين **محمد قطب** و**سيد قطب**، كما كانت له علاقات واسعة النطاق بعدة نشطاء وقادة إسلاميين حول العالم. علاوة على ذلك، حضر **العودة** بعض محاضرات **الدوسري**، وقرأ بعض كتبه، ومن بينها تفسير القرآن الكريم، وكانت تربطه علاقة طيبة به. وفي ذلك الوقت، كان **العودة** طالباً في كلية الشريعة، ثم التحق بالدراسات العليا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فرع القصيم، ثم أصبح لاحقاً مدرساً مساعداً في الجامعة[١٧]. ويقول **العودة**:

> فضلاً عن علماء آخرين؛ لم يُكتب لي أن أتتلمذ عليهم على مقاعد الدراسة، لكنني استفدت من علمهم بالحضور في مجالسهم العلمية، أو قراءة بعض الكتب[١٨] عليهم، منهم الشيخ محمد بن

---

(١٧) شهادة وخطاب صادرين من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في ٢٤ جمادى الأولى عام ١٤٠٨هـ الموافق في ١٣ كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٨٨م، وفي يوم ٩ شوال عام ١٤٠٨هـ الموافق في ٢٧ أيار/ مايو ١٩٨٨، وتعترف الشهادة وكذلك الخطاب بأنشطة الشيخ سلمان العودة الإسلامية المختلفة وإنجازاته العلمية.

(١٨) إن معنى القراءة أمام الشيخ هو أن الطالب يقرأ فيستمع له الشيخ ويعلق على أخطائه فهذه هي الطريقة النجدية في التعليم والتي من الممكن أن تكون داخل المسجد أو في المنزل، فبعض القراءات تستغرق شهوراً وبعضها قد يستغرق سنيناً.

> صالح بن العثيمين، حيث كنت أحضر دروسه اليومية في الإجازات الصيفية. . . فضلاً عن مجالساتي للشيخ واستفادتي من علمه بقدر المستطاع، وكذلك شيخنا الشيخ محمد بن صالح المنصور، وهو قاضٍ سابق من علماء بريدة. وأفرح بمجالسته كثيراً، وأستفيد من علمه، وقد قرأت عليه قدراً لا بأس به من كتاب الروض المربع في الفقه الحنبلي، ولا زلت أطمع في تكميل هذا الكتاب على يديه، والاستفادة منه، مهما كثرت المشاغل والصوارف. ومنهم شيخنا الشيخ حمود بن عبد الله العقل، حيث حضرت عدداً من دروسه في الجامع الكبير، حيث يدرس العقيدة الطحاوية، واستفدت منها، وكان يدرس مع العقيدة الطحاوية النحو في شرح ألفية ابن مالك. والتحقت بعد المعهد بكلية الشريعة، واستفدت من عدد من الأساتذة من الإخوة السعوديين وغيرهم، في كافة العلوم المدرسة في هذه الكلية. ومما يفخر به كل طالب علم أو طويلب علم؛ أن يكون التقى أو أخذ ولو نزراً يسيراً، عن سماحة الوالد الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، فهو تاج العلماء في هذا العصر، وإمامهم وواسطة العقد فيهم.

يعد **ابن باز** عالماً جليلاً ومتميزاً، وقد تواصل معه **العودة**، وسعى لأخذ رأيه في أمور معينة. وكما ذُكر آنفاً في ما يتعلق بأمر الثورة، كان هناك تواصل واسع النطاق في ما يتعلق بالأمور الفقهية بين العالِمَيْن **ابن باز والعودة**. ويمكن معرفة وجهة نظر **ابن باز** في الثورة في مقدمة الدراسة المهمة التي أعدها **العودة** تحت عنوان **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**، والتي راجعها **ابن باز** وكتب تصديرها. وفي هذا التصدير، نصح **ابن باز** طلاب العلم بقراءة كتاب **العودة**، وذكر ما يأتي:

> فقد اطلعت على الكتاب الموسوم بالعزلة والخلطة أحكام وأحوال من مؤلفات أخينا العلامة الشيخ سلمان بن فهد العودة. فألفيته كتاباً قيماً كثير الفائدة في موضوعه. . . فجزاه الله خيراً. . . وإني أنصح طلبة العلم بقراءته والاستفادة منه[١٩].

---

(١٩) انظر المقدمة، في: العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ج ٤: العزلة والخلطة: أحكام وأحوال.

وقد كان للعودة اهتمام خاص بدراسة شخصية ابن باز وخبراته، وكتب دراسة لسيرته الذاتية تحت عنوان: «نسيم الحجاز في سيرة الإمام عبد العزيز بن باز» في عام ١٩٩٢م[٢٠].

وقد أكد العودة بعض سمات شخصية ابن باز التي كان يعتقد أنها تمثل أسلوب حياته وعمله:

١ ـ كان الصبر من أهم سماته، وكان مكتبه[٢١] مفتوحاً طوال الوقت لجميع الناس. وكان الكثير من الناس بمختلف الشخصيات والجنسيات والطبقات يأتون إلى مكتبه يوميّاً، ويناقشون الكثير من القضايا، ويطلبون منه طلبات كثيرة، وكانت لديه القدرة على الاستماع إليهم جميعاً. كم نحتاج إلى علماء مثله يلتقون بالناس، ويتواصلون معهم!

٢ ـ كان يتميز بالتسامح والعفو، ولم يكن سريع الغضب أو الاستفزاز بسهولة، وكان دائماً يحافظ على التواصل مع الآخرين ومدّ جسور معهم. وكان يؤمن أنه من غير الحكمة أن يكون هناك نزاعات، وعدّ نفسه داعية إسلاميّاً يعمل من أجل جذب الناس إلى الإسلام من خلال كلماته وأفعاله.

٣ ـ كان ابن باز شجاعاً، ولطالما كان ينتقد سياسات الحكومات العربية انتقاداً مباشراً.

٤ ـ كان اهتمام ابن باز بالشأن العالمي ظاهراً؛ إذ كان ينشغل بمشكلات المسلمين في كل أنحاء العالم.

٥ ـ لطالما كان يسعى ابن باز لتحصيل العلم، ولأن يصبح واسع

---

(٢٠) انظر محاضرة سلمان العودة بعنوان: «نسيم الحجاز في سيرة الإمام عبد العزيز بن باز» وهي محاضرة مسجلة عام ١٩٩٢.

(٢١) يمتلك الشيخ ابن باز مكتبين أحدهما في العمل والآخر في المنزل. انظر: عبد الرحمن ابن يوسف بن عبد الرحمن بن محمد رحمة، **الإنجاز في ترجمة الإمام عبد العزيز بن باز: حياته وجهوده العلمية والعملية والدعوية وآثاره الحميدة** ([د. م.: د. ن.]، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٢.

الاطلاع في علم الحديث. ولقد أكد **العودة** أن ذلك لا يعني أن **ابن باز** معصوم من الخطأ.

٦ ـ لم يقضِ **ابن باز** تسعين عاماً في حياة باذخة، ولكنه كان منهمكاً في أمور الجهاد والدعوة، والصبر، والشعور بمشكلات الناس واهتماماتهم.

٧ ـ كان **ابن باز** على خُلُق، وكان يسعى إلى الوصول إلى أدلة للقضايا، فيدرسها ويتأكد من سلامة الأدلة الأخرى قبل تكوين رأيه الخاص، أو اتخاذ أي قرار.

٨ ـ كان **ابن باز** يقبل الآراء الفقهية الأخرى، ففي تناوله للخلافات الفقهية أو الخلافات حول مسائل تتعلق بالاجتهاد، كان دائماً حريصاً على منع تطور تلك الخلافات إلى أن تصبح مشكلات أو خلافات شخصية. وتعد هذه النقطة مهمة بالنسبة إلى **العودة**؛ حيث أشار إلى ضرورة التوصل إلى أسلوب للمناقشة والحوار غير عدواني بين الناس أو المفكرين، وذكر أن:

● لن يمنعك أحد من التعبير عن رأيك الخاص، ولكن يجب ألا تقدس هذا الرأي، أو تظن أنك المتحدث الرسمي عن القرآن الكريم والسُنة النبوية وكأن مَن لديك خلافات معهم ليسوا جزءاً من القرآن أو السُنّة. كما يجب أن يكون التعبير عن رأيك بأسلوب معتدل، وبقدر من المسؤولية والحكمة والفطنة. ويقول **الشافعي**: «رأيُنا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب».

خلال الفترة التي ازدادت فيها خطب القيادة المسجلة (١٩٩٠م ـ ١٩٩٤م)، تعرضت لعدة انتقادات من جانب الاتجاهات المنافسة في المملكة العربية السعودية.

ومن بين عادات **ابن باز** المهمة أنه كان يجتمع بطلاب العلم بانتظام، وكان من بينهم **الحوالي** و**العودة** و**العمر**[٢٢]، ومن الأمثلة على

---

(٢٢) تم التصريح بذلك خلال لقاء مع شيخ مقرّب من القيادة الإصلاحية وقد أكد سكرتير الشيخ سلمان العودة ذلك.

ذلك زيارة **ابن باز** لمجلس **العمر**؛ حيث كان يلتقي بالعلماء وطلاب العلم، ومن بينهم القيادة الإصلاحية. وفي هذا الاجتماع، شرح **ابن باز** بعض الآيات القرآنية من أجل إثبات وجهة نظره أنه من الضرورة بمكان بالنسبة إلى الإصلاحيين الساعين إلى التغيير والإصلاح أن يتحلّوا بالصبر والعفو، وأن يتحكموا في غضبهم. وبناء على هذا الاجتماع، اتبع **عبد الرحمن البراك** (وهو عالم جليل) نصيحة **ابن باز** التي يؤكد فيها التحليَ بالصبر، وتحمل المشقة خلال رحلة الإصلاح. وفي الاجتماع نفسه، برزت نقطة أساسية، وهي اهتمام **ابن باز** بخطابات **الحوالي** **والعودة**. وقد اتضح ذلك عندما أجاب **ابن باز** عن سؤال يتعلق بمدى صحة الأشرطة المسجلة التي تهاجم **الحوالي** **والعودة** وخطبهم ومصداقيتها. وفي إجابته عن السؤال، وصف **ابن باز** الافتراء عليهما بأنه لا أساس له من الصحة، وقال إن هذه الأشرطة يجب ألا يستمع إليها أحد، ويجب التخلّص منها[٢٣].

لطالما كانت القيادة تكن احتراماً ومشاعر طيبة تجاه **ابن باز**. وقد نشر **العودة** في عام ٢٠٠٦م مقالات عن تراث **ابن باز**، ووصفه بالعالم الجليل، وتناول دوره المؤثر. وكان **ابن باز** عامل أساس في الحفاظ على التوازن في المجتمع السعودي من خلال اكتساب ثقة العامة، والتواصل مع الهيئات الرسمية، وإقامة العلاقات الكثيرة[٢٤] مع العلماء وطلاب العلم[٢٥]. كما أثنى **ابن باز** على المفكرين السياسيين الإسلاميين مثل **محمد قطب** وأخيه **سيد قطب** ممن أثّروا كثيراً في القيادة الإصلاحية[٢٦]. علاوةً على ذلك، من الضرورة بمكان أن ندرك أن **ابن باز**[٢٧] بصفته

---

(٢٣) انظر محاضرة لسلمان العودة بعنوان: «ابن باز في ضيافة ناصر العمر» وهي محاضرة مسجلة عام ١٩٩٢.

(٢٤) انظر: سلمان العودة، «مع الأكابر،» **الإسلام اليوم**، السنة ١٨ (أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٥) انظر: سلمان العودة، «الإمام الأكبر،» **الإسلام اليوم**، السنة ١٩ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) توفي الإمام ابن باز عام ١٩٩٩ في الوقت الذي كان فيه شيوخ القيادة الإصلاحية قيد الاعتقال.

مفتي الدولة أعطى الشرعية للقيادة. وبينما كان الحكم الملكي ينتقد القيادة خلال فترة التسعينيات، اتخذ ابن باز موقفاً مختلفاً، وأبقى على شرعيتهم من دون تراجع، وكذلك منحهم دعمه الضمني[٢٨].

بالإضافة إلى ذلك، توسعت القيادة في مشاركتها في النطاق العلمي على المستوى الوطني لتتضمن أنشطتها استقاء المعرفة من المرجعية الإسلامية السنية التاريخية للبيئة العلمية التي هيأ لظهورها وانتشارها **محمد بن عبد الوهاب** (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٩١م). وعندما حاول **الحوالي** شرح **رسالة تحكيم القوانين لابن إبراهيم**[٢٩]، أشار إلى أن **ابن إبراهيم** من تلامذة دعوة **محمد بن عبد الوهاب**[٣٠]، وحاول **الحوالي** خلال قوله أن يدعم شرعية خطبة **ابن إبراهيم**، وفي نظرية رسالة الدكتوراه التي أعدها، أكد الدور الرئيس **لابن عبد الوهاب** باعتباره مجدداً في التأثير في الحركات الدينية المعاصرة؛ قائلاً:

> . . .فقد أحدثت هذه الدعوة المباركة صدى عالمياً كبيراً اضطر مخالفها إلى إعادة النظر في حقيقة الإيمان والكفر والشرك والتوحيد ثم كانت موجة الحملات الصليبية الأخيرة (الاستعمار) وفتنة الحضارة الغربية الجاهليّة، فذهلت الأمة عن دينها ونسيت انتماءها حتى شاء الله تعالى أن تخرج من بقايا دعوة الشيخ أو من أصدائها دعوات وحركات تنادي بالإسلام من جديد[٣١].

في دراساته التي أجراها حول العقيدة، اعتمد **الحوالي** على الأعمال الأدبية الأساسية التي كتبها **ابن عبد الوهاب**. على سبيل المثال، تناول **الحوالي** الإطار الديني لقاعدة الأصول الثلاثة التي تشير إلى مادة العقيدة. وفي هذه الدراسة أشار إلى ضرورة معرفة أربع قضايا رئيسة وفهمها، ونوضحها في ما يأتي:

---

(٢٨) يتم شرح ذلك بالتفصيل في الفقرات والفصول القادمة.

(٢٩) انظر محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، وأبعاده السياسية.

(٣٠) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **شرح رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ** (القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٨)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٣١) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، إشراف محمد قطب (القاهرة: دار الكلمة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٨.

● العلم: ويتضمن الاعتراف بوجود الله [ﷻ]، والإيمان بنبيه محمد [ﷺ]، والإسلام.

● تطبيق هذا العلم ضرورة.

● من الضرورة بمكان البدء في دعوة الآخرين إلى الإسلام.

● الصبر وتحمل المشقات مبدأ رئيس عند دعوة الآخرين إلى الإسلام.

يعد تطبيق الشريعة هو جوهر قاعدة الأصول الثلاثة، والكفر بالطاغوت واجب. ولقد أكّد **محمد بن عبد الوهاب** أن الإيمان بالله يتطلب الكفر بالطاغوت. وفي هذا الإطار، يعد تطبيق القوانين غير الإسلامية تحاكماً إلى الطاغوت(٣٢). ويتّضح التفاعل بين **الحوالي ومحمد ابن عبد الوهاب** في دراسة **الحوالي** التي جاءت تحت عنوان **نواقض الشهادتين** التي تأثر فيها كثيراً بدراسة محمد بن عبد الوهاب **شرح نواقض الإسلام**؛ حيث رأى كل منهما أن عدم تطبيق الشريعة الإسلامية هو ناقض للإسلام(٣٣).

محمد قطب

يعدّ التفاعل الفكري بين القيادة من ناحية و**محمد قطب** من ناحية أخرى واضحاً من خلال العلاقة العلمية التي تربط بين **الحوالي**

---

(٣٢) انظر: محمد بن عبد الوهاب، **الأصول الثلاثة**، تحرير عبد الله نجدي ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م). انظر أيضاً: محاضرات مسجلة لسفر الحوالي بعنوان: «فتوى في العقيدة» (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، و«إبلاغ الأمة في كيفية محبة الرسول» وهي محاضرة مسجلة في الثمانينيات.

يمكن الاطلاع على دراسات أخرى حول فكر محمد بن عبد الوهاب، وهي: إبراهيم بن عثمان الفارس، **أهداف دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب** (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، وعبد الله بن باز، **الإمام محمد بن عبد الوهاب: دعوته وسيرته** (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، انظر أيضاً محاضرات ابن باز، بعنوان: «سلسلة شورى وتعليقات سماحة الشيخ العلامة عبد العزيز بن باز: كتاب التوحيد» (وهي محاضرات مسجلة في التسعينيات).

(٣٣) انظر محاضرة سفر الحوالي بعنوان: «نواقض الشهادتين»، المسجلة في الثمانينيات. انظر أيضاً: محمد بن عبد الوهاب، **التبيان: شرح نواقض الإسلام**، تحرير سليمان بن ناصر بن عبد الله العلوان (عمّان: دار البيارق، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

ومحمد **قطب** الذي كان المشرف على رسالة الماجستير التي أعدها **الحوالي** تحت عنوان **العلمانية**، وكذلك رسالة الدكتوراه التي أعدّها تحت عنوان **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**. وفي مناقشته لرسالته، علّق **محمد قطب** على الأداء الأكاديمي لطالبه، فقال: «إن الطالب الذي يلتزم اليوم بما يُعهد إليه هو واحد من أكثر الطلاب ذكاءً وإخلاصاً في هذه الجامعة»[٣٤].

علاوةً على ذلك، هناك بعض الاهتمامات البحثية المشتركة بين **محمد قطب** و**الحوالي**، فقد درس **محمد قطب** العلمانية وغيرها من الأيديولوجيات مثل الإلحاد. كما أكد أن الإسلام لا يمكن أن ينفصل عن الحياة التي نعيشها، ولكن في الحقيقة هناك مشكلة يعيشها الإسلام، وهي محاولة إبعاده عن قانون الدولة في جميع الدول الإسلامية، وذلك يتعارض مع ركن الإسلام الأول[٣٥]. ومن ثَم تطورت هذه النظرية التي آمن بها **محمد قطب** في الخطابات التي ألقاها **الحوالي** في أثناء مناقشته لرسالتي الماجستير والدكتوراه. ومن ناحية أخرى، أكد **العودة** أن كتاب **محمد قطب** الذي يحمل عنوان **واقعنا المعاصر** يكمل كتاب **الحوالي** الذي يحمل عنوان **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، كما يعتقد **العودة** أن هناك شبهاً بين اتجاهَي الكتابين، وهذا الاتجاه يتعلق بضرورة ربط الأعمال بالإيمان. ولذلك، فإن الإيمان من دون عمل لا قيمة له. وقد سبق ذكر مشكلة الإرجاء التي أوضحها **الحوالي** في رسالته في الكتاب المهم الذي ألّفه **محمد قطب**، ويحمل عنوان **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، وانتقد فيه **محمد قطب** فكرة الإرجاء[٣٦].

---

(٣٤) بيان لمحمد قطب تم تسجيله خلال مناقشة لرسالة الدكتوراه الخاصة بسفر الحوالي عام ١٩٨٥.

(٣٥) هناك عدة أعمال قام بها محمد قطب: **واقعنا المعاصر**، ط ٣ (جدة: مؤسسة المدينة للصحافة والنشر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)؛ **الإسلام كبديل عن الأفكار والعقائد المتوردة وأبحاث أخرى** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، و**حول تطبيق الشريعة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م). بالإضافة إلى محاضرتين مسجلتين في الثمانينيات بعنوان: «الفكر الإسلامي»، و«واقع العالم الإسلامي».

(٣٦) محمد قطب، **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط ٢ (الرياض: المجموعة الإعلامية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ١٢٢.

وفي كتابه الذي يحمل عنوان **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، انتقد **محمد قطب** الفكرين الماركسي والليبرالي في شرح التاريخ، وقال إن الفكرين يركزان على الجانب المادي للبشرية، ويهمشان الإنسان بشكل كامل. علاوةً على ذلك، فقد أكدّ **قطب** أن بعض الأفكار المستقاة من نظريات مثل نظرية داروين، وتبعاتها مثل تاريخ الكنيسة القمعي قد أثرت تأثيراً كبيراً في أوروبا ودفعها نحو هذا الاتجاه المادي؛ في حين يعد التفسير الإسلامي للتاريخ مستقلاً عن هذين التفسيرين السابقين في أنه تفسير شامل، وليس له علاقة بالتاريخ الأوروبي(٣٧).

بالإضافة إلى ذلك، أوضح **محمد قطب** أن التفسير الإسلامي للتاريخ يعتمد على الرؤى الإسلامية للكون بأكمله من حيث وجودُ الله [ﷻ] ووجود البشر والواقع المادي، وأيضاً العلاقة بين الخالق وعباده، وكذلك السنن الإلهية. وقد وقعت الأحداث التاريخية المتعاقبة من استبداد وعبودية واستغلال وإقطاعية، وكذلك رأسمالية بسبب عدم تطبيق شريعة الله تعالى على الأرض، وكذلك السعي وراء أهداف أخرى.

شرح **الحوالي** وجهة نظر **محمد قطب** في القوى التي شكلت الفكر الأوروبي وتبعاتها، مثل: نظرية داروين والدور القهري الذي مارسته الكنيسة، كما خصص جزءاً من رسالة الماجستير لشرح التاريخ الأوروبي كما يأتي:

● درس **الحوالي** الدين في أوروبا، وكيف حُرفت العقيدة النصرانية؛ إذ تحتوي هذه العقيدة المحرّفة الموجودة الآن على خرافات وبدع، ولا تمثّل على الإطلاق الدين الحقيقي الذي شرعه الله [ﷻ]، أو شريعته.

● شرح **الحوالي**: (١) الأدوار القهرية التي مارستها الكنيسة سواء في النواحي المالية أم السياسية أم الدينية. (٢) الصراع بين الكنيسة والعلم. (٣) الثورة الفرنسية التي أسست دولة غير دينية استغلتها القوى المدمرة. (٤) نظرية التطور وتأثيرها في الفكر والسلوك والعلم.

---

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣ ـ ١٠.

• ناقش **الحوالي** النظريات الاقتصادية **لكارل ماركس** (Karl Marx) **وديفيد ريكاردو** (David Ricardo)، بالإضافة إلى نظريات علم الاجتماع التي صاغها **إميل دوركايم** (Emile Durkheim) **وسيغموند فرويد** (Sigmund Freud).

• وضح **الحوالي** النظريات السياسية اليوتوبية (المثالية) والحق الإلهي والعقد الاجتماعي والمكيافيللية ونظرية التطور والديمقراطية[٣٨].

هناك المزيد من الدلالات على التوافق والانسجام بين **الحوالي** و**محمد قطب**، وذلك في رؤيتيهما في موضوع تطبيق القانون غير الإسلامي. ففي محاضرة بعنوان «نواقض الشهادتين»، ناقش **الحوالي** عنصراً يتعارض مع أول ركن من أركان الإسلام، وهو حيث يُعطى بعض الخلق بعض أسماء الله، وبعض صفاته، وبعض سمات الربوبية والألوهية. فهذا هو الحال مع بعض من يتبعون رباً من دون الله[٣٩]، فيحل هذا الرب محل الله بأن يصير مؤلّهاً. وفي هذا الإطار، أكد **محمد قطب** أن الفساد الأعظم يكون في أن يتبع الناس المؤلّه أو الرب من دون الله [ﷻ]. فبعض الناس يجعلون أنفسهم أرباباً، وهذا ما يطلق عليه التألّه الذي يعني أن هؤلاء الناس يرفعون أنفسهم إلى مكانة الله [ﷻ]، ومن ثَم يتخذهم بقية الناس أرباباً من دون الله، وهؤلاء الأرباب يُحرّمون ويُحلّون لهم بغير ما أنزل الله. فيصبح الحرام حلالاً والحلال حراماً، ولذلك عرَّف **محمد قطب** هذه المشكلة المتمثّلة في اتباع هوى الأرباب أو الآلهة الزائفة بأنها تسبب الفساد في الأرض[٤٠].

علاوةً على ذلك، اتفق **الحوالي وقطب** حول «شرك الاتباع». وأوضح **الحوالي** هذا الأمر بأنه يحدث عندما يجعل المرء مع الله [ﷻ] شريكاً في الاتباع والتحكيم ويعد تطبيق القوانين غير الإسلامية من شرك الاتباع[٤١].

---

(٣٨) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٩).

(٣٩) انظر محاضرة الحوالي بعنوان: «نواقض الشهادتين» وهي محاضرة مسجلة في الثمانينيات.

(٤٠) قطب، **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤١) انظر محاضرة الحوالي بعنوان: «نواقض الشهادتين».

من ناحية أخرى، طبّق قطب الرؤية نفسها، وشرح أن شرك الاتباع يحدث بالفعل عندما يعترف الناس بتطبيق الشريعة، ولا يخضعون لها. فهؤلاء هم عباد الشهوات التي تسبب بعدهم عن الشريعة وإنكارها؛ حيث يرفضون دائماً تطبيق الشريعة، ولطالما يفضلون اتباع القوانين غير الإسلامية. ولهذا السبب، يعدّ اعتماد السلوك والفكر والشعور الإنساني على قوانين غير إسلامية شركاً بالله [ﷻ]، ويتعارض مع الركن الأول من أركان الإسلام[٤٢].

في الوقت الذي تفاعلت فيه القيادة الإصلاحية خلال فترة تطورها المبدئي في السبعينيات والثمانينيات مع مدرسة الفكر التي قادها **محمد قطب** وأخوه **سيد قطب** من خلال قراءة الخطب التي ألقياها أو المراقبة الأكاديمية لأعمالهما، اعتادت محطة الراديو الرسمية السعودية خلال عهد الملك **فيصل آل سعود** (١٩٦٤م ـ ١٩٧٥م) بث قراءات في حديث سيد قطب المشهور، **الظلال**[٤٣]. وقد وُسِّعت هذه الشرعية التاريخية من قبل الحكم الملكي إلى مدرسة **قطب** الفكرية؛ حتى إنه استضاف **محمد قطب** عندما حضر إلى المملكة عام ١٩٧٣م.

محمد الألباني

محمد الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩م) هو عالم جليل في علم الحديث، دعم المكانة العلمية الإسلامية السُنّية التي وصلت إليها القيادة[٤٤]. وأشار إليه **العودة** بوصفه مصدر التأثير الفكري[٤٥] لها. وقد كان الإنجاز العلمي الذي أسهم به **الألباني** يتمثل في عمله الضخم الذي فصل فيه بين الحديث الصحيح والحديث الضعيف.

وقد أجاز **الألباني** الأنشطة السياسية الإسلامية من أجل تحقيق التغيير

---

(٤٢) انظر: محمد قطب، ركائز الإيمان (الرياض: مركز الدراسات والإعلام (دار إشبيليا)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ١٢١ ـ ١٢٢ و١٣٥.

(٤٣) انظر: العودة، «مع الأكابر».

(٤٤) محمد الألباني، «كبار العلماء يتكلمون» وهي شهادات مسجلة حول القيادة الإصلاحية (١٩٩١ ـ ١٩٩٤).

(٤٥) مقابلة مع الشيخ سلمان العودة في صيف عام ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية.

والإصلاح السياسيين. وأكد أن هذه الأنشطة يجب أن تكون سلمية، وفي إطار النظام المدني. كما كان معروفاً برفضه للطرق الثورية والنضال المسلح بوصفها وسائل لتحقيق التغيير والإصلاح. وقد كانت حجته المناهضة للثورة شبيهة بحجة **ابن حنبل** و**ابن تيمية** و**ابن باز** والقيادة. علاوةً على ذلك، حثّ **الألباني** على وسيلتين أساسيتين من أجل التغيير والإصلاح السياسي، وهما: التصفية والتربية. فالتصفية هي تطبيق أفكار الإصلاح الإسلامي السُني، ويجب أن تكون مهمة الإصلاحي التركيز على عملية تصفية الإسلام من أي عناصر تتعارض مع مبادئه وأسسه. ومن ثَم يجب تطبيق الإسلام الصافي أو الأصيل، ونشره بين الناس، وفي الوقت نفسه يجب أن يتحلّى الجميع بالصبر عند التعامل مع أي استبداد. ويجب أن تُقدّم النصيحة إلى الحكومات وإلى السلطات الحاكمة بشأن الحاجة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية[٤٦].

محمد الراشد

ألقى **العودة** محاضرة مهمة عام ١٩٩٣م تحت عنوان «صناعة الحياة»[٤٧]، ويرتكز موضوع المحاضرة على خطبة ألقاها **محمد الراشد** (وهو شخصية قيادية في جماعة الإخوان المسلمين)، وكانت هذه الخطبة تحمل العنوان نفسه لمحاضرة **العودة**[٤٨] الذي رأى أن **الراشد** مصدر غاية في الأهمية لتفكيره الخاص.

من ناحية أخرى، يرتبط **الراشد** ارتباطاً شديداً بالتراث الإسلامي السُني، ويستخدم سمات هذا التراث بعد إعادة صياغتها لتتوافق والحياة المعاصرة. فقد رأى الراشد المجتمع ساحة حيث يجب أن تتنافس الجماعات والتيارات الإسلامية مع غيرها في الحياة المدنية. كما نصح الجماعات الإسلامية بأن تركز على تنمية مهاراتها وكفاءاتها، بالإضافة

---

(٤٦) محمد بن إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، ٢ ج (الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٥١٤ ـ ٥٢٦.

(٤٧) انظر محاضرة سلمان العودة بعنوان: «صناعة الحياة» مسجلة عام ١٩٩٣.

(٤٨) انظر محمد أحمد الراشد، صناعة الحياة، ط ٣ (دبي: دار المنطق، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

إلى أنه جادل لمصلحة تطبيق المنظور الإسلامي في مجالات عديدة مثل: التعليم والثقافة والأخلاقيات والبيروقراطية والخدمات والإجراءات المؤسسية من أجل أن يكون للإصلاحي مكانة مهنية بارزة؛ مما يعني ضرورة أن تعود الجماعات الإسلامية على الآخرين بالنفع[٤٩].

من ناحية أخرى، زعم الكاتب أن القيادة الإصلاحية، وخاصة في العصر ألذي تلا الاعتقالات، تتحرك نحو أساليب المذهب الانتفاعي والاحترافية. فقد اتبعت القيادة مفهوم **الراشد** بشأن سياسة الحركة الإسلامية، وأنها يجب أن تكون عقلانية ومرنة ومناسبة للبيئة[٥٠]. وفي الوقت نفسه تحافظ على أسس الفقه الإسلامي السُني وهياكله[٥١]. وقد كانت السياسة الخاصة بالقيادة في الفترة التي تلت فترة الاعتقال على وجه الخصوص تركز على الجوانب الاحترافية والمؤسسية للحركات الإسلامية كما يراها **الراشد**.

محمد سرور

تأثرت القيادة الإصلاحية بالشيخ **محمد سرور بن نايف زين العابدين**؛ وهو إسلامي سوري في الستينيات من عمره. كان خلال فترة الخمسينيات والستينيات، عضواً في جماعة الإخوان المسلمين السورية، وبسبب خلافاته مع الجماعة حول قضايا العمل الإسلامي، ومشكلة الحزبيّة (تأييد أحد الأحزاب عن الأخرى)، دعا **سرور** إلى الإصلاح[٥٢]، ثم ترك الجماعة، وبدأ في انتقاد بعض المناهج الخاصة بها. وبعد ذلك، بدأ **سرور** ينتهج منهجاً إسلامياً مستقلاً عن الإخوان المسلمين، ومع ذلك

---

(٤٩) محمد أحمد الراشد: **المنطلق**، سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ١ (دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣)؛ **العوائق**، سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٢ (دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣)، و**الرقائق**، سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٣ (دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣). انظر أيضاً: محاضرة «أسئلة وأجوبة» لمحمد أحمد الراشد وهي محاضرة مسجلة في الثمانينيات.

(٥٠) محمد أحمد الراشد، **المسار**، سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٥ (القاهرة: دار البشير، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٣١٧.

(٥١) انظر: الراشد، في «سلسلة إحياء فقه الدعوة».

(٥٢) محمد سرور، في: مجلة **السرورية**، العدد ٢٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٤٦-٦٠.

كان قريباً من عاداتهم، ومن التركيز على القضايا السياسية بوصفها جوهراً. وقد أكد **سرور** أن الحركات الإسلامية أو الناشطين الإسلاميين يجب أن يطبقوا الفقه الإسلامي السُنّي أو العقيدة، ويلتزموا بالأخلاق الإسلامية.

في عام ١٩٦٧م، غادر **سرور** سوريا بسبب زيادة الضغط الممارَس على الحركات الإسلامية المحافظة والتقليدية والسُنية والتيارات، واستقر في القصيم في المملكة العربية السعودية. وقابل هناك **العودة**، وكان حينها طالباً يبلغ من العمر اثني عشر عاماً، ويدرس في المعهد العلمي حيث كان يدرِّس **سرور**، وكان لكليهما نشاط ثقافي إسلامي مع غيرهما من المعلمين والطلاب[٥٣]. وبعد ذلك، ترك **سرور** السعودية في عام ١٩٧٣م بعد إرسال تقرير أمني للسلطة السعودية يتهم **سرور** بنشر أفكار ضد الحكم الملكي، فذهب إلى الكويت؛ حيث عمل صحافياً في مجلة إسلامية. وفي عام ١٩٨٣م، ترك الكويت، ونُفي إلى المملكة المتحدة[٥٤]؛ حيث عاش وكوَّن أسرة، وتابع أنشطته الإسلامية والأكاديمية، ونشر الكتب والمقالات من خلال المجلة الإسلامية التي تصدر في المملكة المتحدة تحت عنوان **السُّنة**. بعد ذلك مرض سرور، فترك إنكلترا قبل حلول صيف عام ٢٠٠٤م، وعاد إلى الأردن.

من ناحية أخرى، أثار المعارضون **لسرور**، بمن فيهم الأجهزة الأمنية والاستخباراتية، قضية مثيرة للجدل تربط بين القيادة الإصلاحية **وسرور**، وأطلقوا عليها «السرورية»؛ مما يشير إلى دور **سرور** القيادي فيها، ووجود منظمة إسلامية يقودها وتعد القيادة جزءاً منها. وتعد هذه المسألة مثيرة للجدل؛ إذ إن القيادة لطالما التزمت الصمت تجاهها، مما يشير إلى رفضها لها[٥٥]. وقد انتقد **سرور** نفسه مصطلح «السرورية»[٥٦]، ومع ذلك

---

(٥٣) بناءً على ملاحظات الكاتب.

(٥٤) خلال لقاء مع محمد سرور في لندن في ربيع عام ٢٠٠١.

(٥٥) أخذ الكاتب هذا الانطباع من خلال ملاحظاته لخطاب القيادة الإصلاحية وأدائها وخلال الاجتماعات التي عقدها أو اللقاءات التي تمت مع أعضاء القيادة الإصلاحية أنفسهم.

(٥٦) انظر: السرورية: العدد ٢٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٨٦ ـ ٩٥، والعدد ٢٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٤٦ ـ ٦٠.

لم ينكر علاقته بالقيادة، بل كان فخوراً بالدور المؤثّر الذي قام به، وإسهامه في تطورها، وخاصة في ما قام به مع **سلمان العودة**(٥٧).

كانت عناصر «المنهج الإسلامي» الذي اتبعه سرور ظاهرة في خطاب القيادة وأدائها. وعلى الرغم من ذلك لم يصل الأمر إلى أن نرى القيادة تابعة له، فالواقع أن تطورها زاد باعتبارها هيئة إصلاحية علمية إسلامية ناشطة ومستقلة.

والجدير بالذكر أن من خلال خطاب سرور وأدائه، يمكن أن نلاحظ ما يأتي:

النقد السياسي: طبق سرور هذا المنهج وبشكل صارم في بعض الأحيان ضد الحكومات العربية العلمانية والشمولية والمستبدة، ومن بينها السعودية.

التحالف: وقف سرور إلى جانب القيادة الإصلاحية، وأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن قضيتها خلال فترة النضال السياسي في التسعينيات. ووصف قرار الحكم الملكي بسجن أعضاء القيادة في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤م بأنه «قرار غبي»(٥٨) و«إرهاب سعودي»(٥٩)، ولكنه دعا القيادة وأتباعها إلى التحلي بالصبر، وتجنب العنف.

السُنية: كان سرور متخصّصاً في الدراسة والتحليل السياسي، أو النقد للمذهب الشيعي، وقد اهتم بالقضية السُنية ضد تأثير الشيعة والإيرانيين في المنطقة، فكان مؤلَّفه في هذا الصدد مهماً للغاية، ومؤثّراً في المنطقة برمتها، وكذلك في الحركات الإسلامية(٦٠).

التوازن: يعد التوازن بين ناشط إسلامي أو حركة إسلامية والدول المناهضة لهما منهجية سياسية معقدة. ويمكن استخدام القوة في هذه

(٥٧) خلال لقاءات أبرمت مع محمد سرور في لندن خلال ربيع عام ٢٠٠١م.

(٥٨) مجلة السنة، العدد ٤٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٢٥.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) مثل كتاب: عبد الله محمد الغريب، وجاء دور المجوس: **الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية**، ط ٦ ([د. م.]: المؤلف، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). وفي الواقع يوجد اعتقاد أن اسم الكاتب الذي وضع على الغلاف وهو عبد الله محمد الغريب هو محمد سرور.

المنهجية من أجل تحقيق التغيير والإصلاح، ولكن بشروط مستندة إلى الفقه، أو بالخضوع إلى المراقبة طبقاً لما ينصّ عليه فقه الاستطاعة.

ملخص

يركز هذا الفصل على التفاعل الفكري بين القيادة الإصلاحية والمؤلّفات السياسية والفقهية الإسلامية السُنّية سواء التاريخية أم المعاصرة. ويمثّل هذا التفاعل نقطة تقاطع في حركة التجديد الإصلاحية الإسلامية السُنية التي تعدّ القيادة الإصلاحية جزءاً منها. وتُعد هذه الحركة استكمالاً للدور السياسي والإصلاحي التاريخي للعلماء والفقهاء السُنّة، كما إنها نموذج للنشاط الإصلاحي الإسلامي السُني الذي يهدف إلى التغيير والإصلاح السياسيين في إطار الحدود السلمية والمدنية. ويمثل الفقه الإسلامي السُني وحدة تحليلية تعمل بمنزلة محور تدور حوله جميع الأعمال والخطب الخاصة بالقيادة.

قوّمت الفصول الثلاثة الأولى العناصر الأساسية المكوّنة لبُعد مسؤوليات العلماء. ويسمح فقه السياسة الشرعية للعلماء وأهل الدين بأن يتحملوا بشكل مباشر المسؤوليات الشرعية (التي تتضمن كذلك المسؤولية السياسية) مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا استطاعوا. وفي ظلّ الوضع الراهن الذي يمرّ به المسلمون بظروف سيئة (مثل الاعتداءات الصارخة على الدين والحرمات)، وعجْز المسلمين عن الدفاع عن الإسلام أو حماية أنفسهم، وغير ذلك من أشياء يتحمّلون تجاهها مسؤولية شرعية، وفي ظلّ تعرض عصام الدين وأصل الإيمان للتهديد، فإنّ العلماء وأهل الدين يملكون الحق في اتخاذ المبادرة[٦١].

وفي سياق مسؤوليات العلماء، يرى الفرد أن شرعية القيادة الإصلاحية وكذلك دورها السياسي يأتيان من الشريعة الإسلامية في حد ذاتها، وكذلك من مكانتهم بوصفهم علماء حماة للشريعة، وهي وظيفة

(٦١) انظر على وجه الخصوص: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **غياث الأمم في التياث الظلم أو «الغياثي»**، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، من ذخائر تراثنا (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ٨٨ ـ ٨٩.

رئيسة في أي دولة تخضع للإسلام[٦٢]. ويتضمن مفهوم الشرعية هذا شرعية العلماء ودورهم السياسي، ويعد الدور السياسي للعلماء ـ متضمناً القيادة الإصلاحية بوصفهم علماء ـ شرعيّاً ودينيّاً. ويقدم الإسلام الأسس والدوافع القانونية من أجل القيام بالعمل السياسي، وأداء العلماء لأدوارهم.

(٦٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

الفصل السادس

النضال السياسي
سياسة المدافعة

خلفية عامة

يشرح هذا الفصل تطور سياسة المدافعة عند القيادة الإصلاحية منذ عام ١٩٨١م عندما قدم **سفر الحوالي** رسالة الماجستير التي تحمل عنوان **العلمانية**. وخلال الثمانينيات، كتب العلماء الثلاثة عدة دراسات فقهية إسلامية سنية عن المدافعة، مع بعض المناقشات التي تواجه الفكر المنافس أو المعارض، وطوروا أساليب سياسية من أجل تحقيق التغيير والإصلاح، مع تضمين العامل السياسي في إطار ديني شامل. وكان الإصلاح الإسلامي السُني بوجه عام، وعناصر قضية الإصلاح السياسي بوجه خاص نقاطاً مركزية في خطاب القيادة الإصلاحية في تلك الفترة.

وفي نهاية فترة الثمانينيات، وضعت القيادة الإصلاحية الأسس الفكرية لسياسة المدافعة التي تناصرها والأبعاد السياسية لها. وأسست القيادة الإصلاحية الوعي السُني، وطورت رؤية إصلاحية سنية مهمة، من خلال سعيها لفهم الخبرات التاريخية، وإرساء قواعد الدروس والنظريات والقوانين العامة.

خلال فترة الثمانينيات، كان **للحوالي** عدة أعمال بحثية، بالإضافة

إلى دراسته حول **العلمانية** وظهورها وتطورها، وتأثيرها في الحياة الإسلامية (١٩٨١م)، وكذلك ألف **شرح العقيدة الطحاوية**[١] و**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي** عام ١٩٨٦م[٢].

علاوةً على ذلك، أعد العودة دراسة فقهية حول «الغرباء» الذين كان يقصُد بهم المصلحين. ففي الفترة بين عامي ١٩٨٨م و١٩٩٣م، قدم سلسلة **رسائل الغرباء** المكونة من أربعة أجزاء، وهي: **الغرباء الأولون** و**صفات الغرباء** و**من وسائل دفع الغربة** و**العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**. وتعد هذه الدراسات جزءاً من السيرة النبوية، وكذلك الفقه السنّي، ولكن بسبب غناها الفكري والعميق يمكن ملاحظة الدروس المستفادة منها سواء السياسية أم الخاصة بالنشاط أم المقاومة.

في عام ١٩٧٩م وعام ١٩٨٤م، قدّم العمر دراستين حول القرآن الكريم، شرح فيهما بعض ما كُتب حول تفسير القرآن الكريم. وفي بداية التسعينيات، طوّر دراساته الأولى، وقدّم أعماله بعنوان **العهد والميثاق في القرآن الكريم** عام ١٩٩٢م[٣]، وكذلك **سورة الحجرات: دراسة تحليلية**

---

(١) **شرح العقيدة الطحاوية** هي دروس ومحاضرات عامة في العقيدة الإسلامية ألقاها الشيخ سفر الحوالي بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩٠ في أحد مساجد جدة، وتم تسجيل هذه المحاضرات والدروس في ٣١١ شريط كاسيت.

(٢) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، إشراف محمد قطب (القاهرة: دار الكلمة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، هذا الكتاب كان موضوع رسالة الدكتوراه التي قام بها الحوالي في عام ١٩٨٥ ونشرت بعد ذلك عام ١٩٩٨ في مصر، ثم أعيد نشرها في عام ١٩٩٩ في هولندا، وتشير إصدارات الحوالي المتتالية لدراسته إلى أنه حافظ على ادعاءاته. وبناء على هذا العمل في المملكة العربية السعودية في تموز/ يوليو وآب/ أغسطس من عام ٢٠٠١ وفي اجتماع خاص مع الشيخ الحوالي، أكد الكاتب أن الحوالي يصرّ على مفاهيمه التي قدّمها في دراسة **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي** واستخدم نسخة عام (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

(٣) ناصر بن سليمان العمر، **العهد والميثاق في القرآن الكريم** (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م). تتصل هذه الدراسة بالدراسات القرآنية الأخرى المنشورة في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. ومن الجدير بالذكر أن هذه الدراسة مهمّة ومكمّلة لدراستَي الحوالي: **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٩)، و**ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**.

ويمكن الرجوع كذلك إلى دراسة ناصر العمر **العهد والميثاق في القرآن الكريم** وهي دراسة مكملة لدراسة سلمان العودة وهي **سلسلة رسائل الغرباء**.

وموضوعية عام ١٩٩٣م[٤]، وترتبط كل منهما بدراساته المتقدّمة للقرآن.

إضافة إلى ذلك، تجب رؤية دراسات القيادة الإصلاحية بأنها جوهر أو أساس فكري لكل ما يتعلق بخطاب القيادة الفقهي الإسلامي السُني وبأدائها منذ عام ١٩٨١م حتى الوقت الراهن. فهي على الأرجح تحافظ على هذا الأساس الفقهي، ومبادئها وأفكارها الرئيسة[٥] ولكن أفعالها قد تتغير. وقد اختلف أداء القيادة طبقاً للحاجة، وعكس هذا الاختلاف سياستها تجاه النتائج والظروف المتغيرة والمتقلّبات، وكذلك تجاه العناصر المختلفة خلال العقدين الماضيين.

وخلال فترة الثمانينيات، أكدت القيادة الإصلاحية أيضاً مبدأ المدافعة من خلال الإشارة إلى التطورات والأحداث سواء الإقليمية أو العالمية، مثل تبعات الثورة الإيرانية، وما يتعلق بها من قضية المذهب الشيعي في الثمانينيات، والاحتلال السوفياتي لأفغانستان (١٩٧٩ ـ ١٩٨٩م)، وما يتعلق به من قضية الجهاد؛ بالإضافة إلى بدء تفكك الاتحاد السوفياتي والشيوعية في نهاية الثمانينيات. وقد تسببت تلك الأفكار في ظهور جدل يوضح موقف القيادة السياسي تجاه تلك الأحداث، والإشارة إلى الكثير من مؤشرات أبعاد سياسة المدافعة.

من ناحية أخرى، كان نشاط العلماء الثلاثة الأساس هو ربط تلك الدراسات الإسلامية بالواقع، في ما يُشار إليه بـ «فقه الواقع»، ويتضمن

---

(٤) ناصر بن سليمان العمر، **سورة الحجرات: دراسة تحليلية وموضوعية** (الرياض: مكتبة القصيمي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م). تعتبر هذه الدراسة مهمة، وقد تناولت العلمانية ومشكلة أو قضية فصل الدولة عن الدين.

(٥) يظهر هذا الدليل أن القيادة الإصلاحية أظهرت التزامها بهذا الخطاب الذي وصفه الكاتب بأنه أساس وذلك للأسباب الآتية: (١) نشرت القيادة الإصلاحية هذا الخطاب أكثر من مرة. (٢) أعرب العلماء الثلاثة عن استمرارهم في الالتزام بهذا الخطاب. (٣) قامت القيادة الإصلاحية في فترة ما بعد السجن بنشر خطابات جديدة، مثل خطاب الشريعة الإسلامية لسلمان العودة الذي يعد مكملاً لجوهر خطاب القيادة. يشكل هذا الخطاب الجديد مع الخطاب الأساس كلاً فقهياً إسلامياً سُنياً كاملاً. (٤) لم تصدر القيادة الإصلاحية خطاباً آخر يتعارض مع هذا الخطاب الأساس، سواء بشكل كلي أو جزئي وبناء على ذلك وعلى جوانب أخرى معروفة في هذا الكتاب فإن القيادة الإصلاحية تحافظ على الأرجح على مبادئها ومفاهيمها الأساسية الإسلامية السُنية الفقهية. يجب أن نرى عناصر التغيير في أداء القيادة الإصلاحية أو سياساتها وليس في مجال الخطاب الجديد فقط.

ذلك طرق فهم السياسات. وقد عرَّف **العمر** هذا النوع من الفقه، قائلاً:

هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات والقوى المهيمنة على الدول والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة، والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقيها في الحاضر والمستقبل[٦].

المدافعة في الثمانينيات

طورت القيادة الإصلاحية سياسة المدافعة في أربع جهات رئيسة:

- المدافعة ضد العلمانية.
- المدافعة ضد فكر الإرجاء.
- أساليب المدافعة.
- المشاركة في التفاعل السياسي الخارجي.

المدافعة ضد العلمانية

في عام ١٩٨١م، طوّر **الحوالي** مفهوم رفض العلمانية، وأصبح ذلك عنصراً أساسيّاً في وعي القيادة السياسي. ومن أجل هذا الهدف، أوضح **الحوالي** أهمية الركن الأول من أركان الإسلام، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، بوصفه مبدأً أساسياً مناهضاً للعلمانية، وقد رأى **الحوالي** قضية الهوية الإسلامية محوراً رئيساً لذلك.

. . .فقد أعظم الله تعالى المنّة على هذه الأمة بأن بعث فيها أفضل رسول وأنزل إليها أكمل دين وأقوم شريعة، فكانت الأمة التي استحقت أن تسمى «المسلمين» لتحقق معاني الإسلام فيها، إسلام القلب والجوارح، إسلام الفرد والمجتمع، إسلام الحياة كلها لله وحده لا شريك له، وهو الإسلام الذي تضمنته تلك الكلمة العظيمة التي تعدل الكون كله، بل ترجح به: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وظلت الأمة

---

(٦) انظر: ناصر بن سليمان العمر، فقه الواقع ومقوماته وآثاره ومصادره (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ١٠.

الإسلامية تقود الجماعة البشرية وتسيطر على العالم المتحضر إلا قليلاً، وتتبوأ مركز الأمة الوسط بين العالمين، وذلك بفضل إدراكها لتلك الكلمة العظيمة والعمل بمقتضاها وتحقيق مدلولها في واقع الحياة. ثم أخذ شأن الأمة في الانحطاط وحضارتها في الذبول... ولم يكن لذلك من سبب إلا أن نور ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ قد خفت ومقضياتها قد أهملت، ومدلولاتها قد انحسرت... وجاءت طلائع الغزو الفكري كما هو الحال في سبل الشيطان- متعددة الشعارات متباينة الاتجاهات، عليها من البهرجة والبريق ما يكفي لتضليل وإغراء أمة... جاءت الاشتراكية والقومية والوطنية والديمقراطية[٧] والحرية[٨] وفلسفة التطور اللادينية... وغيرها من المسميات والشعارات، وسرت عدوى هذه الأوبئة سريان النار في الهشيم، وتغلغلت في العقول والقلوب التي فقدت رصيدها من ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

إن مسألة الديمقراطية التي ذكرها **الحوالي** في الفقرة السابقة تحتاج إلى شرح وتوضيح؛ لمنع إساءة فهمها. فمن الجدير بالذكر أن **الحوالي** أو القيادة بشكل عام ليسوا ضد الديمقراطية؛ إذ إن جوهر دراسة **الحوالي** حول **العلمانية** يهاجم العناصر التي تشكل تهديداً على القيم الإسلامية، وليس مناقشة الديمقراطية بوصفها فلسفةً أو نظاماً سياسياً. فإن أهم ما ركّز عليه **الحوالي** أن العلمانية تشكل تهديداً على القيم الإسلامية عن طريق استغلال الديمقراطية بوصفها وسيلةً لنشر العلمانية والليبرالية، مما يقوّض بدوره القيم الإسلامية في المجتمعات الإسلامية[٩].

في عام ١٩٩٣م، رد **العودة** على ما كتبه **فرانسيس فوكوياما** (Francis Fukuyama) بعنوان **نهاية التاريخ والرجل الأخير**[١٠] في محاضرة بعنوان

---

(٧) تعارض القيادة هذه العناصر في الديمقراطية الغربية بالإضافة إلى إساءة استخدام هذه الفلسفة والنظام.

(٨) تقدّم القيادة حدوداً إسلامية سنية فقهية لمبدأ الحرية.

(٩) يقوم ذلك على ملاحظة الكاتب. انظر: شرح العقيدة الطحاوية للحوالي وهي محاضرات مسجلة (١٩٨٥ ـ ١٩٩٠).

(١٠) انظر: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International 1993).

«نهاية التاريخ»، شكك فيها **العودة** بادعاء **فوكوياما** بأن الديمقراطية الليبرالية هي شكل التطور الحضاري البشري النهائي وانتقده؛ مما يشير إلى نهاية التاريخ(١١). كما انتقد **العودة** رؤية **فوكوياما** للإسلام بوصفه خطراً يهدد المجتمع.

إن تقديم **فوكوياما** للديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية(١٢) بوصفها مشروعاً عالمياً مهيمناً وتطوراً، يهدّد العالم الإسلامي أو قيمه هو أمر جدلي. وقد رفض **العودة** هذه اللهجة التهديدية المهيمنة للديمقراطية الليبرالية. وعارض الحوالي **نهاية التاريخ والرجل الأخير** لفرانسيس فوكوياما، وكذلك **صراع الحضارات** لصامويل هنتينغتون (Samuel Huntington) على أساس أن كلاهما عدواني ويمثل عنصر الديمقراطية الجدلي(١٣).

ومن جانبها، توصلت القيادة الإصلاحية إلى رؤية متوازنة، وطبقت منهجاً انتقائياً تجاه الديمقراطية الغربية(١٤) بما يتفق مع الأساس الإسلامي السُنّي الفقهي. ومن أجل التوصّل إلى حكم عادل في أي قضية، يدرس الفقيه القضية من زوايا مختلفة، ويدقق النظر في حيثياتها، ثم يقوم بالتمييز بين الزوايا والحيثيات، ويرجح بعضها، ويعدل بعضها طبقاً للشريعة الإسلامية(١٥). وأكد **العودة** أن المسلمين إذا كانوا يعرفون فقهيّاً الحقيقة، يجب أن يشهدوا بها، فهم ملتزمون بشهادة الحق في القضايا والمسائل على اعتبار أن هذا من دواعي الدين. وفي القرآن الكريم، توجد آيتان تقول إحداهما: ﴿وَالَّذِينَ هُم بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ﴾ [المعارج: ٣٣]، في حين تقول الآية الأخرى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ [البقرة: ٢٨٣](١٦). بناءً

---

(١١) في خطابه في عام ٢٠٠٣ انتقد العودة مرة أخرى فرانسيس فوكوياما وكتابه مما يشير إلى رفض العودة التام إلى ادعاءاته. ويمكن الرجوع إلى رسالة العصر على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm? id =3&catid=38&artid=2643> [10/8/2003].

(١٢) سلمان العودة، «نهاية التاريخ،» مقالة على الموقع الإلكتروني <http://www.islamtoday.net>.

(١٣) سفر الحوالي، سلمان العودة وناصر العمر «كيف يمكن أن نتعايش؟،» <http://www.islamtoday.net/english/printme.cfm?cat_id=29&sub_cat_id =469> [29/4/2002].

(١٤) دول أوروبا ودول أمريكا الشمالية بشكل أساس.

(١٥) بناء على مقالة سلمان العودة، «ضوابط التصحيح،» (حزيران/ يونيو ٢٠٠٣) يمكن الإطلاع على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2462> [22/6/2003].

(١٦) انظر: سلمان العودة، «شهادة الأرض،» (محاضرة مسجلة عام ١٩٨٩).

على هذا، فإن الجانب السلبي من الديمقراطية الغربية في ادعاءات **فوكوياما وهنتينغتون** أو عند غيرهم[١٧]، يجب ألا يطغى على الجانب الإيجابي المتمثّل في تحمّل السلطات الحاكمة للمسؤولية في طريقة الغرب النظامية، أو منح الحق في استجوابها. وفي الوقت نفسه، تعدّ فكرة عدم تطبيق الدكتاتورية في الغرب إنجازاً سياسيّاً مهمّاً. أما في الإسلام، فإن مفهوم محاسبة السلطات الحاكمة، ومساءلتها يمكن تطبيقه من خلال الحسبة (أي تطبيق الحق، ومنع الباطل)، وكذلك نظام الشورى. وقد أدركت القيادة وجود عناصر بشرية مثل هذه القوانين الغربية المحلية تحمي المقدسات[١٨].

في عام ١٩٩١م، ألقى **العودة** محاضرة عامة حول حقوق الإنسان في الإسلام، وفي عام ١٩٩٥م أيّد دراسة حول حقوق الإنسان في الإسلام بعنوان **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام**. وقد أوضحت المحاضرة، وكذلك الدراسة الكثير من حقوق الإنسان في الإسلام التي يطلق عليها طبقاً لفقه السياسة الشرعية «الحقوق الشرعية». ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض التشابه بين الحقوق الشرعية في الإسلام، وكذلك حقوق الإنسان في الدول الديمقراطية الغربية. ونقاط التشابه أو الرؤى المماثلة بينهما تعدّ معارضة لنظرية **هنتينغتون** التي وضعها حول صراع الحضارات.

أثنى **العودة** على القوانين المطبّقة في الدول الغربية الديمقراطية التي تسمح للمسلمين باتباع دينهم في عقر دارهم[١٩]، وكذلك أثنى على إنجازاتهم العلمية؛ ولكنه في الوقت نفسه اختلف مع المعلقين من الغرب الذين تحدّثوا على أن المسلمين يسعون إلى تدمير الغرب. وذكر أننا لا نتمنى أو نسعى إلى تدمير الغرب. ودليلاً على ذلك، أشار إلى أن التقدم العلمي والتقني في الغرب يجب ألا يُرى إنجازاً غربيّاً فحسب، فهو إنجاز أسهمت فيه أمم عديدة، وأدّى المسلمون فيه دوراً بارزاً

---

(١٧) تشير القيادة الإصلاحية إلى هذه القضايا في خطاباتها.

(١٨) انظر: سلمان العودة، «أسباب سقوط الدول،» (محاضرة مسجلة في ٧ صفر ١٤١١هـ الموافق في ٢٨ آب/ أغسطس ١٩٩٠)، وسفر الحوالي، «محاضرة الحسبة في الإسلام،» (محاضرة مسجلة في الثمانينيات).

(١٩) العودة، «أسباب سقوط الدول».

ومؤثراً. واليوم، يعدّ هذا التقدم التقني والعلمي عالمياً، ويخدم مصالح جميع الأمم[٢٠].

وبالعودة إلى كتاب **الحوالي**، **العلمانية**؛ أشار إلى بداية ظهور سلطة المدافعة في المجتمعات الإسلامية التي تأثرت بالعلمانية، أو حركة الإحياء الإسلامية بوصفها محاولة من أجل إنقاذ الأمة من الانحراف عن طريق الإسلام. ويتطلب إرساء قواعد سياسة المدافعة فهمَ الآخرين، كما إن هناك ضرورة لفهم العلمانية جيداً؛ لأسباب أوضحها **الحوالي**.

اهتمّ **الحوالي** بمواجهة العلمانية بوصفها مفهوماً مُعادياً؛ موضحاً أن العلمانية مناهضة للإسلام. كما أخذ على عاتقه مسؤولية إجراء تحليل نقدي لتطور الفلسفة العلمانية في التاريخ الأوروبي، ثم ناقش العلمانية في الحياة الإسلامية، وأسباب انتشارها في العالم الإسلامي. وأشار **الحوالي** إلى تأثيرات العلمانية العديدة في الحكومات والتشريعات على سبيل المثال، مع الإشارة إلى أمثلة من دول مثل تركيا ومصر، والحركة العلمانية في التعليم والثقافة، وتأثيرات العلمانية في علم الاجتماع والأخلاق، وكذلك قضية تحرير المرأة التي تعدّ عمليةُ الهدفُ منها تقويض الفكر الإسلامي حول المرأة المسلمة. وفي دراساته الأولية، لاحظ **الحوالي** التأثير العلماني في الدولة والمجتمع[٢١] وكذلك حاجة عملية التغيير والإصلاح السياسيْين إلى التخلص نهائيّاً من تأثيرات العلمانية، ودحض ادعاءاتها على نحو شامل[٢٢]. وفي دراسته التي أجراها تحت عنوان **العلمانية**، قدّم **الحوالي** حكم العلمانية الشرعي، وأوضح أنها تعدّ شركاً بالله [ﷻ][٢٣].

انتهج **العودة** نهج **الحوالي** في موضوع مدافعة العلمانية، ففي عام

(٢٠) العودة، «نهاية التاريخ».

(٢١) الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ١١ - ١٩.

(٢٢) لقاء مع الشيخ الحوالي في صيف ٢٠٠١ ووجهة نظر الكاتب عند قراءة دراسة الحوالي العلمانية.

(٢٣) انظر: الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ١١ - ١٩ وقد أكد الكاتب من جانبه حكم الحوالي الشرعي على العلمانية خلال عمله في صيف ٢٠٠١، وأكد الحوالي ادعاءاته الموجودة في هذه الدراسة.

١٤٠٩هـ الموافق ١٩٨٩م، ألقى **العودة** في أبها، وهي عاصمة الإقليم الجنوبي السعودي، محاضرةً مهمة بعنوان «معركة الإسلام والعلمانية»، ناقش فيها النقاط الآتية:

- حكم العلمانية.
- مفهوم الإسلام حول العلم.
- الوسائل العلمانية المستخدمة في العالم الإسلامي.
- ضرورة المدافعة ضد العلمانية.

أوضح **العودة** أن المعركة بين الإسلام من جانب والعلمانية من جانب آخر هي معركة ضدّ الجاهلية التي تعدّ فيها العلمانية شركاً بالله [ﷻ][٢٤]. وقد ناقش **العمر** القضية نفسها، وركز بشكل خاص على القوى العلمانية التي تسعى إلى نشر الأيديولوجية العلمانيّة في المجتمعات الإسلامية[٢٥].

المدافعة ضد فكر الإرجاء

واجهت القيادة فكرة الإرجاء، فبين عامي ١٩٨٥ و١٩٨٦م استكمل **الحوالي** رسالة الدكتوراه التي أعدها تحت عنوان **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، وهي دراسة تعد استكمالاً لدراسته السابقة حول العلمانية. والفكر الرئيس في هذه الدراسة يتمثّل في أن بعض الناس يُعَدُّون عرضةً لفكر التمنّي، ويتخيلون أنهم يستطيعون الحفاظ على عقيدتهم الإسلامية؛ مع أنهم في الوقت نفسه لا يطبقون الواجبات الإسلامية. وفكر التمني هذا يجعل الأفراد يرجئون واجباتهم الإسلامية أو يتجاهلونها، ومن ثَم فإن الإرجاء يعد خطراً يهدد عقيدة الأفراد، وقد يفقدونها؛ لذا يجب أن يكون الإيمان ظاهراً، وإن كان ذلك يتعارض مع اعتقاد وجود الإيمان في

---

(٢٤) هذه المحاضرة مسجلة وتم إعادة إصدارها في عام ٢٠٠٢ ككتاب، ويمكن الاطلاع عليها على الموقع: <http://www.islamtoday.net>.

(٢٥) ألقى ناصر العمر عدة محاضرات في هذا الموضوع مثل «وسائل وقاية المجتمع» وهي مسجلة عام ١٩٨٩؛ «المصلحون المفسدون،» المسجلة في عام ١٩٩١، و«النملة» المسجلة في عام ١٩٩٢.

القلب. ولا يقتضي تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين تطبيق سياسات إصلاحية بحد ذاتها، ولكنه يقتضي أيضاً تجديد الإيمان[٢٦]. وقد ذكر **الحوالي** أن:

> وقد بدأت ذلك برسالة (التخصص الأولى)... التي كان موضوعها: (العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية) ثم ثنّيت بهذه الرسالة لنيل درجة (التخصص العليا) فكانت الأولى تعالج فصل الدين عن الحياة، والأخرى تعالج فصل الإيمان عن العمل... ومن هنا كانتا تعبّران عن قضية واحدة وإن تباعد موضوعهما ظاهراً. وقد كانت الأولى بلا ريب طريقاً للأخرى، فمن خلال الدراسة لأسباب العلمانية الطاغية على الحياة الإسلامية المعاصرة رأيت رأي العين أن سبب كل انحراف وذل وهزيمة وفرقة في حياتنا، لا يزيد عن شيء واحد هو البعد عن منهج أهل السنة والجماعة في العقيدة والسلوك وسبيل الإصلاح... واقعنا المعاصر الذي يسيطر عليه الفكر الإرجائي... أنه ظاهرة نشأت ثم تطورت إلى واقع ضخم يواجه كل دعوة تجديدية... ومن هنا انصبّ الاهتمام على ركن العمل وضرورته للإيمان والدعوة وكيف تخلّت الأمة عنه مكتفية من الإيمان بالاسم والإقرار... إن الإرجاء لم يكن ـ في الأصل ـ دعوة واعية مقصودة لترك العمل والتفلت من الطاعات... وأصبح معنى كون الصلاة والزكاة والصيام والحج أركاناً للإسلام هو اعتقاد وجوبها والإقرار به وإن لم يُعمل من ذلك شيئاً[٢٧].

من ناحية أخرى، اتفق **العودة والعمر** مع موقف **الحوالي** تجاه الإرجاء الذي لفت الأنظار إلى معنى الإيمان الحقيقي، وشجّع الناس على تطبيق الإسلام، وعدم تجاهل أي من الواجبات الإسلامية المفروضة عليهم. وقد رأى **العودة** أن دراسة **الحوالي** توضّح ضرورة الربط بين

---

(٢٦) انظر: الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، وتقوم هذه الفكرة على لقاء مع سفر الحوالي نفسه في عام ٢٠٠١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١١.

العمل والإيمان، ومن ثَم فإن الإيمان من دون العمل باطل كما جاء في القرآن الكريم. واليوم، يحتاج المسلمون إلى تعميق فهمهم للعلاقة بين الإيمان والعمل في قلوبهم من أجل التشجيع على تطبيق الواجبات الدينية الظاهرية، وعدم الاعتماد على الادعاءات الخاطئة والأحلام والتضليل[٢٨]. ومن جانبه أكّد **العمر** ضرورة الربط بين العلم والعمل ما دامت ممارسة الواجبات الظاهرية دليلاً على امتلاك العلم[٢٩]. وفي كتابه المندرج تحت عنوان **العهد والميثاق في القرآن الكريم** أكّد **العمر** أن المسلم يحتاج إلى تطبيق العهود والمواثيق التي ورد شرحها في القرآن الكريم والسُنّة النبوية. إن الإرجاء يؤدي إلى خرق بعض تلك العهود والمواثيق التي تهدّد أو تضعف من الإيمان، أو بالأحرى كلها[٣٠]. وقد أكد **العمر** وجهة نظره في الإيمان التي تشمل القول والاعتقاد والعمل[٣١].

سياسة المدافعة

خلال الثمانينيات، أجرى العلماء الثلاثة دراسات قرآنية وإسلامية فقهية تمثّل العناصر الرئيسة لسياسة المدافعة.

بادئ ذي بدء، فإننا في حاجة إلى التقديم لآراء **العودة في الغرباء**[٣٢] قبل عرضها. تنحدر كلمة «الغرباء» من لفظ الغربة التي تعني البُعد أو العزلة، وتشير الغربة إلى الانفصال المادي عن الآخرين، وأيضاً المعنوي. ويحدث الانفصال المعنوي أو الشعور بالغربة المعنوية عندما يصبح الفرد مستقيماً في أقواله وأفعاله؛ تأسياً بالمسلمين الأوائل، ويحاول الابتعاد عن الفتن والأهواء. فالمؤمن يتمسّك بالإسلام على الرغم من أنه لا يلقى دعماً كثيراً من الآخرين، ويواجهه الكثير من الأعداء[٣٣].

---

(٢٨) سلمان العودة، «أسئلة حول كتاب سفر الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي»،» يمكن الاطلاع عليها على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/qprint.cfm?artid = 1436> [27/8/2002].

(٢٩) انظر: ناصر العمر، «فاستقم كما أمرت،» (محاضرة مسجلة في ١٩٨٩).

(٣٠) العمر، العهد والميثاق في القرآن الكريم.

(٣١) ناصر العمر، «الإيمان: قول واعتقاد وعمل،» (آب/ أغسطس ٢٠٠٣)، <http://www.almoslim.net/articles/show_article_main.cfm?id = 137> [18/8/2003].

(٣٢) يشير الكاتب هنا إلى «سلسلة رسائل الغرباء» لسلمان العودة.

(٣٣) سلمان بن فهد العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ٤ ج في ٢ مج، ط ٢ (صنعاء: مركز =

وفي توضيح لقضية الخلطة مقابل العزلة، اقتضى نضال القيادة من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيْن المشاركة في السياسات الداخلية التي حاول فيها علماء الجيل الجديد، ومن بينهم علماء القيادة، تغيير اتجاه سياسات الدولة الخارجية والداخلية بشكل مباشر وغير مباشر من خلال المطالبة بالتغيير والإصلاح. وقد كان ذلك واضحاً خلال فترة التسعينيات. أما من الناحية السياسية، فلم تكن العزلة من بين موضوعات منهج القيادة السياسي.

منذ عام ١٩٨٨م حتى عام ١٩٩٣م، أعد **العودة** دراسة شاملةً حول السيرة النبوية والفقه الإسلامي السُنّي بعنوان **رسائل الغرباء**[٣٤] وتحتوي هذه الدراسة على أربعة أجزاء، هي: **الغرباء الأولون**[٣٥]، **صفات الغرباء**[٣٦]، **من وسائل دفع الغربة**[٣٧]، وكذلك **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**[٣٨].

عرض **العودة** سياسة المدافعة من خلال أربع أفكار مترابطة:

● من الناحية التاريخية، أشار **العودة** إلى أن النبي كافح من أجل إرساء قواعد الدين الإسلامي، وتخطى صعوبات عديدة، وأخيراً نجح في إقامة الدين الإسلامي والدولة الإسلامية.

فإن النبي [ﷺ]... كان «وحيداً غريباً في عالم مليء بالشرك، والإلحاد، والفساد»، وإنّما جاء ليغيّر هذا الواقع، وليعيد الناس إلى عبادة الله... وقد آمن به ـ عليه الصلاة والسلام ـ نفر... أو أيدوا دعوته... فكان هؤلاء الأتباع المؤمنون غرباء في بلادهم وبين قومهم. وما زال النبي [ﷺ] هو والمؤمنون به يجاهدون في سبيل نصرة هذا الدين، وتكثير أتباعه، وإقامة دولته...[٣٩].

=الصديق العلمي، ٢٠٠٠)، ج ١: الغرباء الأولون: أسباب غربتهم ـ ومظاهرها ـ وكيفية مواجهتها: (أسلوب جديد في دراسة السيرة النبوية)، ص ٢١ ـ ٢٦.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٢: صفة الغرباء: الفرقة الناجية ـ الطائفة المنصورة ـ صفات أخر.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٣: من وسائل دفع الغربة.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٤: العزلة والخلطة: أحكام وأحوال.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١: الغرباء الأولون: أسباب غربتهم ـ ومظاهرها ـ وكيفية مواجهتها: (أسلوب جديد في دراسة السيرة النبوية)، ص ٥.

● بعد وفاة النبي محمد [ﷺ]، واجهت الأمة الإسلامية صعوبات وتحديات وردّة عن الإسلام. وعلى الرغم من ذلك، ثابر الإصلاحيون على مبادئ الإسلام، وحاولوا التمسك بها قدر الإمكان من خلال التحلي بالصبر، وتخطي الصعوبات، ومواجهة التحديات، ودفع آثار الردة الإسلامية:

«إن هذه الأمة التي غادرها النبي [ﷺ]، قد نفذت إليها عوامل الضعف والتردي... وأثرت فيها أسباب التفرق، والاختلاف، والتنازع...» وعلى الرغم من كل ذلك، ظهر الإصلاحيون من أجل تنفيذ مهمتهم في التغيير والإصلاح من خلال دعوة غيرهم إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة... وقد تحلوا بالصبر «والمصابرة والثبات على الدين» وحاولوا التغلب على الصعوبات...[40].

● في مرحلة إعادة الإسلام والدولة الإسلامية، كان هناك ثلاث وسائل رئيسة هي: الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر. ومن الممكن الاستمرار في سياسة المدافعة، والتغلب على الغربة عندما يكون استخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح محدوداً ومقيداً:

... بعض عوامل دفع الغربة...: ١ ـ الجهاد... ٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... ٣ ـ الصبر والثبات في مواجهة الابتلاء... الجهاد فهو مفاعلة بين طرفين، تقتضي من كلّ منهما استفراغ أقصى الوسع والطاقة في التغلّب والانتصار... فيمكن تقسيمه باعتبار آلته التي يؤدّي بها إلى أقسام: جهاد النفس، وجهاد المال، وجهاد باللسان... إن الأصل في تحديد (المعروف) و(المنكر)... الشرع... الأمر والنهي ضرورة بشرية؛ فكل إنسان على وجه الأرض لا بدَّله من أمر ونهي، ولا بدّ أن يؤمر ويُنهى...[41] إن... الله... يسلط عقوباته على المجتمعات

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢: صفة الغرباء: الفرقة الناجية ـ الطائفة المنصورة ـ صفات أخر، ص ١١ ـ ١٢٥ و١٩٨ ـ ٢٠٦.

(٤١) يشير ذلك إلى أن كل فرد مجبر بالقانون على القيام بشيء أو السماح له بفعل شيء، ولكن هذا الشخص مجبر بالقانون على عدم القيام ببعض الأشياء أو عدم السماح بفعل بعض الأشياء.

التي تفرط في شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . . وتلك العقوبات والآثار السيئة كثيرة ومتنوعة لكن من أظهرها: أن الأمة. . . تتحول إلى أمة علمانية لا دين لها، تقبل أن تحكم بأي شريعة. . . وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن تكون مباحة وأن تؤدي المقصود. . . أما الصبر [صفة يجب أن يتحلى بها الآمر بالمعروف والناهي على المنكر] فيحمله على ما يلقاه في هذا السبيل. ولذلك كان في وصية لقمان لابنه: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧]. . . ومن الأخطاء الواقعة اليوم. . . عند كثير من القائمين بالأمر والنهي بين المسلمين، تعجّل بعضهم في استعمال القوة، وشهر السلاح ضد المفسدين، مما يترتب عليه الفتن والمفاسد أحياناً أضعاف المنكر الأصلي الذي قاموا لتغييره. . .[٤٢].

● في مرحلة السعي إلى التغيير والإصلاح السياسيَّيْن، واجه الإصلاحيون أزمة الخلطة في مقابل العزلة، فيجب عليهم أن يختلطوا بالناس، ويتفاعلوا معهم من أجل التأثير فيهم، أو الابتعاد عنهم من أجل عدم التعرض للأذى أو إضعاف الهمم. ولسياسة المدافعة شكلان: (١) التخلص من الفساد، ومن ذلك فساد الدولة، من خلال العزلة عن الآخرين، وعدم التعامل معهم، ومقاطعتهم، والابتعاد عن ساحة الأحداث، وتحديد العلاقات العامة في محاولة من أجل الحفاظ على صلاح النفس. (٢) التغلب على فساد الآخرين من خلال مشاركتهم الأحداث، والتفاعل معهم، والقيام بعدة أنشطة إصلاحية داخل الدولة والمجتمع.

على الرغم من ذلك، يُعد التفاعل مع الناس استراتيجية مهمة من أجل تطبيق سياسة المدافعة.

إن الاختيار بين العزلة والخلطة يعتمد على النتائج المترتبة على كل منهما، فالأحرى أن تكون سياسة المدافعة أكثر نجاحاً خلال الاختلاط بالأفراد أكثر من الانعزال عنهم.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٣: من وسائل دفع الغربة، صفحات متفرقة.

علاوةً على ذلك، درس **الحوالي** السيرة النبوية لتكون له بمنزلة دليل يمكّنه من معرفة سنن المدافعة التي يمكن اتباعها. وقدم فكرة المدافعة من خلال توضيح أن العبودية تكون واجبة، فقط، لله تبارك وتعالى طبقاً للآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. أما من الناحية التاريخية، فأشار **الحوالي** إلى أن البشرية كانت أمة واحدة تعبد الله ﷻ والاختلافات وقعت لاحقاً، ويقول سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]. وهنا تكون المدافعة قوة يمكن اللجوء إليها لإحياء مهمة الإصلاح التي بدأها الأنبياء، وكان هدفها تطبيق الشرع بما يتفق وكتاب الله [ﷻ]، وإقامة العدل. يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

لقد جاء النبي [ﷺ] بدعوة الإسلام في صورة قوانين وشرائع شاملة تهدف إلى جلب السعادة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ومن ثم، فإن المدافعة هي شكل من الجهد المستمر والعمل من أجل دفع السياسات والأمور التي تناقض الشريعة. وفي هذا الإطار، تهدف الحركة الإصلاحية إلى إعادة العقيدة والتوحيد في القلوب بالمجاهدة. كما تمثل الحركة الإصلاحية مجتمعاً إسلامياً له عدة وجهات نظر ورؤى ومفاهيم، وتفاعل داخلي وتنسيق، وولاء وتعاون يعكس الوعي الإسلامي. وسوف يواجه المجتمع الإسلامي التحديات التي تحتاج إلى المدافعة[٤٣].

من ناحية أخرى، وضع **العمر** بعداً سلمياً ـ أخلاقياً لسياسة المدافعة هذه وأكد أنه يجب التحلي بالأخلاق؛ حيث طلب الله [ﷻ] ذلك من رسوله موسى [عليه السلام] عندما بعثه إلى فرعون الذي ادعى أنه إله، وقال الله

(٤٣) انظر: سفر الحوالي: **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، ص ١٥ ـ ٧٢، و«حكمة الوجود،» (محاضرة مسجلة في الثمانينيات). ولمعرفة المزيد من العناصر حول مصطلح العبودية، انظر: محاضرة «كيف نحيا بالقرآن،» للحوالي وهي محاضرة مسجلة في الثمانينيات، و«واجبنا تجاه ديننا،» وهي محاضرة مسجلة في ١٩٩٢.

انظر أيضاً: سلمان العودة، «رسالة إلى الشباب المسلم في الحياة،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

[ﷻ] في كتابه الكريم: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۞ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٣ ـ ٤٤]. وقد أشار العمر إلى أن سيدنا موسى [ﷺ] لم يطلب منه الله [ﷻ] أن يقتل فرعون، أو أن يعنفه أو يهدده، ولكنه قابله بكلام وحجج، ومن ثم وجد فرعون نفسه مجبراً على الدخول في جدل مع موسى [ﷺ]. وعلى الرغم من أن فرعون لم يصدقه، فإنه ناقشه وتحاور معه، وفي هذا الصدد قال الله ﷻ في القرآن الكريم: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤][٤٤].

ومن هذا المنطلق، وضعت القيادة أساساً سياسيّاً إسلاميّاً سنيّاً فقهيّاً بوصفه وسيلةً من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين.

التفاعل السياسي الخارجي

يُلاحَظُ جوهر المدافعة في تفاعلات القيادة السياسية الخارجية. ففي الثمانينيات، أقحمت القيادة نفسها في ثلاث قضايا رئيسة هي: الثورة الإيرانية والمذهب الشيعي، والاحتلال السوفياتي لأفغانستان وقضية الجهاد، وانهيار الاتحاد السوفياتي وقضية الشيوعية.

وفي هذا الإطار، انتقد **الحوالي** الثورة الإيرانية بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال انتقاد الأساس الفكري لها المتمثل في المذهب الشيعي. فلطالما كانت تؤكد محاضراته عن المذهب الشيعي أنه يتعارض مع الإسلام السُنّي. وأشار إلى أنه يتضمن بعض العناصر، وكذلك الأصول والجذور المسيحية واليهودية والمجوسية والفارسية التي كانت منتشرة قبل الإسلام[٤٥]. وفي محاضرة له عن المذهب الشيعي، أشار **الحوالي**، مؤيداً، إلى دراسة نقدية معاصرة عن الثورة الإيرانية؛ وجاءت هذه

---

(٤٤) العمر، سورة الحجرات: دراسة تحليلية وموضوعية، ص ١١٩ ـ ١٢٥، والشيخ ناصر يعتبر هذه الدراسة جزءاً من رسالة الدكتوراه حول دراسات القرآن الكريم (١٩٨٤).

(٤٥) سفر الحوالي، «الشيعة،» (محاضرات مسجلة في الثمانينيات).

الدراسة تحت عنوان وجاء دور المجوس، وكتبها عبد الله الغريب[٤٦] وهي عبارة عن ثلاثة مجلدات تدور كلها حول الثورة الإيرانية، وقد ناقش المؤلف فيها عناصر الثورة التاريخية والسياسية والإسلامية. وكان ادعاؤه الأساس يتمثّل في أنّ هذه الثورة لم تكن شيعية فحسب، بل كانت قائمة على الأفكار المجوسية التي كانت منتشرة قبل الإسلام، وتناهض فكر الإسلام السُنّي والعروبة[٤٧].

وفي محاضرة أخرى ألقاها العودة عام ١٩٩٢م، حذر من التيارات الشيعية الإيرانية المهيمنة في المنطقة، وأهمها محاولة إيران التدخّل في أفغانستان وسوريا والعراق ولبنان[٤٨]. وكان رد فعل العمر على هذا الأمر مختلفاً؛ حيث كتب دراسة عن الحركة الشيعية داخل المملكة العربية السعودية، وقدّمها إلى هيئة كبار العلماء[٤٩].

من الواضح أن انتقاد القيادة للثورة الإيرانية والمذهب الشيعي ينسجم مع السياسة الخارجية السعودية. فخلال فترة الثمانينيات، أصبحت الثورة الإيرانية تحدياً جديداً للمملكة في مجال الشرعية الإسلامية. وبدأت الصحافة الإيرانية وكذلك الدعاية الإيرانية السياسية في بناء صورة لإيران وكأنها دولة إسلامية متقدّمة أمام المملكة العربية السعودية التي تتحالف مع الغرب[٥٠]. ومن ثَمّ، كانت هذه الصورة تمثل تهديداً لشرعية الحكم الملكي السعودي الإسلامية، وواجهت المملكة بعد ذلك في الثمانينيات مشكلة العنف الإيراني في مكة خلال فترات الحج. ونتيجة لكل ذلك، أصبح من الضرورة بمكان البدء في انتقاد إيران الثائرة والمذهب الشيعي. وعلى الرغم من ذلك، كان انتقاد المذهب الشيعي يتم وفقاً لما تنص عليه مبادئ الإسلام السُنّي. وشارك الفقهاء الماضون

---

(٤٦) ضمن دوائر التيارات والجماعات الإسلامية، تنتشر فكرة أن عبد الله محمد الغريب هو الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين وهو إسلامي سوري يعيش في المملكة المتحدة (١٩٨٣ - ٢٠٠٤م).

(٤٧) عبد الله محمد الغريب، **وجاء دور المجوس: الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية**، ط ٦ ([د. م.]: المؤلف، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(٤٨) انظر: سلمان العودة، «الله أكبر سقطت كابول،» محاضرة مسجلة (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

(٤٩) لقاء مع الشيخ ناصر العمر في صيف عام ٢٠٠١.

(٥٠) استمع الكاتب إلى برامج إيرانية، باللغة العربية، خلال فترة الثمانينيات، وعلى وجه الخصوص، خطب الجمعة، وقد كانت خطاباً أسبوعياً مهماً سُمّي في إيران الخطبة السياسية.

السُنّة في الدراسات النقدية لهذا المذهب، وفي الدفاع عن الإسلام السُنّي. وبينما كان يعد نقد القيادة مكملاً للمبادئ الفقهية الإسلامية السُنّية، فقد كان يدعم في الوقت نفسه الاعتراف بأن الحكم الملكي السعودي هو حكم إسلامي سُنّي، يجب دعمه والدفاع عنه ضدّ الثورة الإيرانية، وضدّ المذهب الشيعي.

أما بالنسبة إلى **القضية الثانية** في التفاعل السياسي الخارجي في الثمانينيات، فقد كانت قضية احتلال الاتحاد السوفياتي لأفغانستان وحركة الجهاد فيها. وقد أدانت القيادة الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، ورأت أن الجهاد وسيلة شرعية من أجل تحرير الدولة، واتبعت موقف الشيخ **ابن باز** وغيره من العلماء. من ناحية أخرى، انتقد **الحوالي** من يرون أن الجهاد في أفغانستان فرض عين على كل مسلم القيام به، فقال إن الجهاد أمر شرعي، ولكنه ليس إجبارياً[٥١]. كما أشار إلى ضرورة إعطاء الأولوية إلى أشكال أخرى من الجهاد، وهي: إصلاح الذات وكذلك الإصلاح المجتمعي والإصلاح السياسي وتخصيص وقت للتعليم الإسلامي والعلوم، والأعمال الخيرية. وقال إن هذه الأعمال يجب أن يُطلق عليها «جهاد دعوة» أو «جهاد علمي»[٥٢].

لقد كان دفع العدوان السوفياتي أمراً ضرورياً، ولكن العمل المدني الإسلامي والأنشطة الإسلامية كانت مهمة وضرورية أيضاً؛ لذا لم تشجع القيادة الشباب على المشاركة في الصراع المسلح أو تنظيم جهاد عسكري في أفغانستان. وهناك قول مشهور **للعودة** خلال فترة الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، إذ قال: «إن التبرع بقيمة تذكرة الطيران أفضل من الذهاب إلى هناك»[٥٣].

---

(٥١) علينا أن نضع في الاعتبار أنه خلال فترة الثمانينيات كانت الحكومتان السعودية والأمريكية تدعمان بشكل كبير حركة الجهاد في أفغانستان، وكان يتم تسهيل السفر إلى أفغانستان من قبل الحكومة السعودية، وذهب الشباب إلى هناك من أجل المشاركة في حركة المقاومة الأفغانية، كما وفرت الحكومة الأمريكية الأسلحة من أجل المقاومة. وهنا نرى أن موقف الحوالي لم يكن متفقاً مع سياسة الحكومة السعودية في أفغانستان.

(٥٢) انظر: محاضرة سفر الحوالي بعنوان «مفهوم الجهاد» وهي مسجلة في الثمانينيات.

(٥٣) خلال لقاء مع الشيخ سلمان العودة ومع بعض مشاهديه في صيف ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية.

بالإضافة إلى ذلك، أرادت القيادة التركيز على أنواع بعينها من الجهاد، مثل: المشاركة في التعليم الإسلامي، وتعلّم الأخلاقيات والسلوكيات الإسلامية، والقيام بأنشطة إصلاحية اجتماعية تطوعية ولو في المنزل، وغير ذلك من أنواع الدعوة الإسلامية والأنشطة الإصلاحية. وبعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان في عام ١٩٨٩م، وفي بداية انهيار النظام الأفغاني في عام ١٩٩٢م، دعا **العودة** جموع المسلمين إلى الاستمرار في دعم حركة الجهاد في أفغانستان من أجل بناء دولة مدنية إسلامية؛ لأن أفغانستان حينئذٍ كانت تحتاج إلى بنية تحتية وتعمير. كما دعا الأحزاب الأفغانية الإسلامية المختلفة التي ناضلت من أجل تحرير بلادها إلى حل الخلافات في ما بينها وعدم اللجوء إلى العنف[٥٤].

والقضية الثالثة في تفاعل القيادة السياسي الخارجي، في أثناء فترة الثمانينيات، تتعلق بانهيار الاتحاد السوفياتي الذي استُفيدت منه دروس سياسية وسياسية ـ اجتماعية كثيرة. ففي أواخر الثمانينيات، ألقى **الحوالي** مجموعة من المحاضرات عن انهيار الشيوعية والاتحاد السوفياتي بعنوان «الشيوعية بين السقوط وإعادة البناء»، وكذلك «العبر في انهيار الشيوعية»، بالإضافة إلى «السر في انهيار الشيوعية»، و«العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي». وخلال تلك المحاضرات طُرِحَت سلسلة من المناقشات السياسية بشأن:

- فشل الشيوعية فكراً وتطبيقاً.
- سينشأ تحالف جديد بين الغرب والشرق ضدّ الإسلام والعالم الإسلامي.
- سيحصل في العالم الثالث مزيد من المآسي والمعاناة.
- لن تكون الديمقراطية الغربية ظاهرة عالمية، ولكن سيكون هناك بدلاً من ذلك ادعاءات مختلفة في أن هناك ديمقراطية حيث تخفي حقائق مختلفة.

---

(٥٤) العودة، «الله أكبر سقطت كابول».

● استمرار دول الغرب في محاولاتها لإضعاف الصين.

● تحالف الدولة الصهيونية مع المنظمات العلمانية الفلسطينية ضد التيارات والجبهات الإسلامية داخل فلسطين.

● قد تجعل النخب الحاكمة الغربية، والقوى، والدوائر، الإسلام عدوّاً لها بدلاً من الشيوعية.

● احتمالية التدخل المباشر، أو شن حرب صليبية جديدة ضد العالم الإسلامي.

ذكر **الحوالي** أن هذه التطورات الدولية التي وقعت عقب الحرب الباردة قد شكلت تهديدات ومخاطر على العالم الإسلامي بشكل عام، وعلى الحركات الإسلامية بشكل خاص. ومن ثَم، تُعدّ العودة إلى الإسلام، عن طريق تطبيق الشريعة السليم، والوحدة الإسلامية وسيلةً ضرورية من أجل التصدي للتهديدات والمخاطر(٥٥).

علاوةً على ذلك، طرح **الحوالي** آراء تدور حول موضوعات سياسية واجتماعية مثل ربط الأيديولوجية الشيوعية بالحداثة. ومع أنه كان يعارض كلا المبدأين، جادل بأن الحداثة أصبحت وسيلة تُستخدم عالميّاً لنشر الأيديولوجية الشيوعية، فقال:

> [هناك علاقة بين الحداثة والشيوعية] الحداثة هي أحد وسائل التعمق الفكري لنشر الشيوعية لا عن طريق الثورة ولكن عن طريق البروستريكا، إعادة البناء...

من ناحية أخرى، تحدّث **العمر** عن بُعد آخر لانهيار الدولة، فقبل أسبوع واحد من الغزو العراقي للكويت، ألقى محاضرة عن انهيار إسبانيا المسلمة عام ١٤٩٢م. وفي هذه المحاضرة، أكد ضرورة الاستفادة من

---

(٥٥) انظر محاضرات سفر الحوالي المسجلة، ومنها: «الشيوعية بين السقوط وإعادة البناء،» (١٩٨٦ ـ ١٩٩٠م)؛ «دروس من سقوط الشيوعية،» (١٩٨٩ ـ ١٩٩٢م)؛ «الشيوعية والسقوط،» (١٩٩٠ ـ ١٩٩٢م)؛ «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي،» (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠م)، و«المسلمون إلى أين؟،» (مسجلة في الثمانينيات).

الدروس المأخوذة من تاريخ انهيار الأندلس. كما أكد أن النخبة الحاكمة المسلمة في بلاد الأندلس كانت مدانة بالفساد، وكان جوهر هذا الفساد هو الانحراف عن العقيدة الإسلامية؛ مما أدى إلى ظهور ظروف اجتماعية وسياسية أدت في النهاية إلى الانهيار. علاوة على ذلك، جادل العمر أن الدرس المهم المستفاد من هذه القضية التاريخية هو الحاجة إلى دور العلماء الإصلاحي، وأن عليهم تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أجل منع التبعات التي تؤدي إلى تجربة مماثلة لتلك التي في بلاد الأندلس.

على الرغم من أن العلماء قد يتعرضون للتجاهل، ولا يلتفت إليهم أحد مثلما كان الحال مع علماء الأندلس عندما تجاهلتهم السلطات الحاكمة، فإنه يجب ألا يمنعهم ذلك عن الإصرار على تطبيق هذا المبدأ[٥٦]. وهناك نقطة رئيسة في محاضرة العمر، وهي إشارته إلى الدور الذي تقلده العلماء الإصلاحيون في بلاد الأندلس. وهنا يجذب المؤلف الانتباه إلى دور الشاطبي الإصلاحي البارز (ت. ٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، هذا الفقيه المالكي السُنّي الذي عاش خلال فترة الأزمات الداخلية التي مرت بها بلاد الأندلس. وكانت الفكرة الجوهرية لدى الشاطبي هي نظرية مقاصد الشريعة التي تؤكد أهمية حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل، وهي الضرورات الخمس التي تعبّر عن أساس فكر القيادة. وكافح الشاطبي من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيين باستخدام وسائل مدنية[٥٧] وانعكس ذلك على أفعال القيادة.

علاوةً على ذلك، سعت القيادة إلى فهم الخبرات التاريخية في صياغتها للدروس المستفادة، والنظريات، والقوانين العامة. وبحلول نهاية الثمانينيات، وضعت القيادة القواعد الفكرية، والأبعاد السياسية لسياسة المدافعة التي تبنتها. كما شكلت القيادة وعيها الإسلامي السُنّي، وطوّرت الرؤية الإصلاحية الإسلامية السُنّية النقدية والسياسية؛ مع تضمين العامل السياسي في إطار ديني شامل.

---

(٥٦) ناصر بن سليمان العمر، «سقوط الأندلس،» (محاضرة مسجلة في تموز/ يوليو ١٩٩٠).

(٥٧) من أجل معرفة الإمام الشاطبي ونضاله السياسي من أجل التغيير والإصلاح، انظر: حمادي العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة** (بيروت؛ دمشق: دار ابن قتيبة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

الفصل السابع

سياسة المواجهة في التسعينيات

خلفية عامة

خلال فترة التسعينيات، تعمقت القيادة الإصلاحية في تبنّيها سياسة المواجهة وما إن بدأت فكرة التغيير والإصلاح السياسيين الإسلامية السُنية في التطور، حتى اشتركت القيادة في عدة قضايا خارجية أو داخلية المرتبطة إحداها بالأخرى؛ مع تكوين رابطة من التفاعلات. وكان نتاج ذلك ظهور خطاب مهم يهدف إلى مواجهة بعض التطورات الدولية أو الإقليمية أو الداخلية، وأوضح هذا الخطاب موقف القيادة السياسي تجاه بعض الأحداث والعناصر الخارجية، وطوّر من سلوك القيادة تجاه إجراء الإصلاح السياسي. علاوةً على ذلك، كان بُعد سياسة المواجهة الرئيس خلال تلك الفترة هو تطوّر المواجهة بين القيادة من جانب، والحكم الملكي من الجانب الآخر. وقد أبرزت سياسة المواجهة مستوى المدافعة، كما شكلت بصورة أساسية سياسة المعارضة؛ مما يشير إلى تزايد المخاطر الخاصة بالنضال والتوتر السياسيين. من ناحيةٍ أخرى، أكدت القيادة مراراً قضية التغيير والإصلاح السياسيين.

وفي ما يأتي نعرض تسعة جوانب رئيسة لسياسة المواجهة:

١ ـ الغزو العراقي على دولة الكويت في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م: ألقت القيادة خطاباً يعارض هذا الغزو، كما عارضت قرار

الدولة قبول وجود القوات الأمريكية، وكذلك شرعية هذا القرار؛ مما يشير بشكل غير مباشر إلى قضية التغيير والإصلاح السياسيْين.

٢ ـ **المبادرات السياسية/ التاريخية**: وهنا أشار المؤلف إلى خطاب القيادة في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م، وإلى مشروع القيادة الخاص بعقد «مؤتمر علمي شهرياً»[1] باعتبارهما مبادرتين سياسيتين/ تاريخيتين تضفيان تطورات سياسية، وعادات جديدة على السياسة السعودية. وقد طورت هذه التطورات والعادات السياسية بدورها من فكرة التغيير والإصلاح السياسيين في المحيط الداخلي السعودي.

٣ ـ **الخطاب المستمر**: بعد شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م ألقت القيادة خطاباً يتناول بشكل غير مباشر قضية التغيير والإصلاح السياسيين. وقد كان هذا الخطاب مهمّاً للغاية لتأثيره في السياسة السعودية، وكان يعد وسيلة لتقديم الالتماسين الإصلاحيين في عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م.

٤ ـ **الالتماس الأول الذي أطلق عليه «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»**: في شهر أيار/ مايو عام ١٩٩١م، شاركت القيادة الحركة الإسلامية السعودية السُنّية واسعة النطاق في المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيين القائمين على الشريعة الإسلامية، وشكلت رؤية إسلامية مشتركة عامة مع هذه الحركة الأوسع نطاقاً. وقد كان تأثير خطاب القيادة واضحاً في خطاب العلماء، كما كانت المطالب المقدّمة في هذا الالتماس عامة في طبيعتها.

٥ ـ **الالتماس الثاني الذي أُطلق عليه «مذكرة النصيحة»**: في شهر تموز/ يوليو من عام ١٩٩٢م، شاركت القيادة تارة أخرى الحركة الإسلامية السُنّية السعودية الأوسع نطاقاً في المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيْين القائميْن على الشريعة الإسلامية. وهنا مرة أخرى يمكن ملاحظة تأثير هذا الخطاب في الرؤية الإسلامية المشتركة مع الحركة الأوسع نطاقاً، وكانت المطالب تفصيلية وشاملة.

---

(١) يعدّ هذا المشروع غاية في الأهمية، إذ إنه يشير إلى تطور السياسة السعودية حيث أخذت القيادة دوراً بارزاً.

٦ ـ **لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.** في اليوم الثاني عشر من شهر ذي القعدة عام ١٤١٣هـ (الموافق الثالث من شهر أيار/ مايو عام ١٩٩٣م) شكلت مجموعة من كبار العلماء السعوديين والمفكرين الإسلاميين هذه اللجنة من أجل رفع دعاوى قضائية ضد المسؤولين الرسميين في الدولة. ولم تشارك القيادة في الحقيقة في تشكيل هذه اللجنة، ولكنها في الوقت نفسه لم ترفض أفكارها.

٧ ـ **التحديات الداخلية:** المقصود بهذه التحديات كل ما واجه القيادة خلال فترة التسعينيات. وهنا أشار المؤلف إلى ثلاثة عناصر رئيسَةٍ شكّلت خطراً يهدّد القيادة، وهي: (١) جماعة الجاميّة الإسلامية السعودية[٢]. (٢) وسائل الإعلام. (٣) المفكرون الليبراليون والعلمانيون السعوديون.

٨ ـ **العلاقة مع الحكم الملكي:** تزايدت الضغوط التي مارستها الحكومة على العلماء الثلاثة، وانتهت باعتقالهم في شهري أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٩٩٤م.

٩ ـ **عناصر الدعم والتأييد العلمي للقيادة عقب فترة الاعتقال:** من الممكن ملاحظة هذا الدعم والتأييد باعتبارهما شكلاً من أشكال معارضة قرار الدولة بحبس **الحوالي والعودة والعمر.** كما يمكن ملاحظته كذلك من خلال إدراك دور القيادة الإصلاحية القيادي والمؤثر.

من الجدير بالذكر أن هناك عناصر مشتركة بين هذه الجوانب التسعة. وقد أبرز السعي وراء تطبيق سياسة المواجهة، خلال فترة التسعينيات، الأسلوبَ الذي اتبعه أهل العلم أو طلاب العلم في القيادة؛ محاولين التأثير في السياسة من الناحية النظرية، وكذلك التجريبية. وهنا، يمكن أن يرى المرء بوضوح أن سياسة المواجهة تأخذ أشكالاً مختلفة عندما تمارَس في ظروف مختلفة، وفي التعامل مع النتائج المختلفة، والقضايا والعناصر. ومن ثَم، من الضرورة بمكان أن نضع كلاً من هذه

---

(٢) تأتي كلمة الجامية من الجامي وهي لقب الشيخ محمد الجامي الذي توفي عام ١٩٩٩م، وكان قائد هذه الجماعة، وهو عالم سعودي من أصل إثيوبي، وتعلم في المسجد النبوي، وكذلك في الجامعة الإسلامية في المدينة، ويستخدم هذا المصطلح في المملكة العربية السعودية للإشارة إلى هذه الجماعة، وقد كان ذلك مؤكداً في الكثير من نقاشات القيادة الإصلاحية.

الجوانب في سياقه الخاص به، وهذا السياق يُبرز بعض العناصر التاريخية والأبعاد الفقهية والاجتماعية، وكذلك تناول بعض القضايا أو المشكلات ذات الطابع الخاص، بالإضافة إلى النتائج المترتبة مكانياً وزمانياً، والتفاعلات مع عناصر بعينها. وعلى الرغم من أن جميع الأفعال ذات صلة بعضها ببعض، سواء فكرياً أم تاريخياً، فإنه تجب رؤيتها جميعاً بوصفها أجزاء مكملة لصورة واحدة.

في الجزء اللاحق من الفصل، سوف نناقش قضية الغزو العراقي للكويت الذي حدث في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، وكذلك المبادرات التاريخية والسياسية، بالإضافة إلى الخطاب المستمر. أما في الفصل الثامن، فسوف نتناول الالتماس الأول وهو «خطاب العلماء»، وكذلك الالتماس الثاني وهو «مذكرة النصيحة»، بالإضافة إلى قرار لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، والتحديات الداخلية؛ ثم سنُبرز في الفصل التاسع العلاقة مع الحكم الملكي، ونتحدث عن عناصر الدعم والتأييد العلمي.

الغزو العراقي للكويت

يعدّ الغزو العراقي للكويت الذي وقع في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، وكذلك قبول الحكم الملكي وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية ـ نقطتي تحول تاريخيتين مهمتين. ويعدّ موقف القيادة السياسي تجاه هذه التطورات واضحاً.

في اليوم الثاني من شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، بدأت القوات العراقية تغزو الكويت. وفي اليوم التاسع من شهر آب/أغسطس تحدث الملك فهد إلى الأمة، وأدان هذا الغزو، وطالب العراق بسحب قواته على الفور من الكويت، كما أشار إلى وجود عدد كبير من القوات العراقية على حدود المملكة، ورحّب بوجود قوات عربية أو قوات صديقة مثل القوات الأمريكية؛ من أجل حماية المملكة واقتصادها. من ناحية أخرى، حاول أن يبث الطمأنينة في نفوس السعوديين بقوله إن وجود القوات الأجنبية يهدف إلى حماية الدولة فقط، وإنهم سوف يغادرون ما إن تنتهي الأزمة[٣]. وفي اليوم التاسع من شهر آب/أغسطس

(٣) *Arab News*, 10/8/1990, p. 1.

أرسل الرئيس الأمريكي بوش خطاباً إلى الكونغرس الأمريكي؛ معلناً قراره الدفاعَ عن المملكة(٤). وفي اليوم الثالث عشر من الشهر نفسه، أصدرت هيئة كبار العلماء بياناً يدعم قرار الملك فهد، ويبرره؛ استناداً إلى أسس دينية(٥). ومن ثَم، في اليوم الرابع عشر من شهر آب/ أغسطس، دعم رئيس القضاه السعودي والقضاة في محكمة الاستئناف القرار الذي اتخذه العاهل(٦).

وهنا تظهر ثلاث قضايا رئيسة، هي: (١) الغزو العراقي (٢) قبول الحكم الملكي وجود قوات أمريكية (٣) دعم هيئة كبار العلماء لقرار العاهل.

عارضت القيادة قرار الحكم الملكي، وكذلك موقف العلماء البارزين؛ حيث أدان أعضاؤها الغزو العراقي للكويت، ورفضوا قبول وجود القوات الأمريكية أو القوات غير المسلمة، كما انتقدوا تأييد هيئة كبار العلماء ودعمها لقرار العاهل في تلك القضية. وتعدّ المحاضرات التي ألقتها القيادة في هذا الصدد نقطة تحول مهمة في مواجهة سياسة المملكة العربية السعودية الخارجية.

في هذا الصدد، بدأ **الحوالي** ـ وكان حينها رئيس قسم العقيدة في جامعة أم القرى ـ في أخذ هذه المبادرة. وفي الثامن والعشرين من شهر محرم عام ١٤١١هـ (الموافق التاسع عشر من شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م) ألقى محاضرة بعنوان: «فستذكرون ما أقول لكم»، وقد جاءت هذه المحاضرة مباشرة بعد أن أنهى الحوالي دروسه الأسبوعية المنتظمة العامة، وذلك عندما سأله تلاميذه عن رأيه الخاص في تبعات قضية غزو العراق للكويت، وقبول العاهل بوجود قوات أجنبية. فأبدى رأيه في إطار الفكر الإصلاحي الإسلامي السُني العام، في حين لم يعارض المسألة من الناحية السياسية مباشرة.

بدأ الحوالي بتناول قضيتين رئيستين وهما النظام العراقي البعثي،

---

(٤) *Anders Jerichow, The Saudi File: People, Power, Politics* (Surrey, UK: Curzon Press, 1998), pp. 319-320.

(٥) *Arab News*, 14/8/1990, p. l.

(٦) *Arab News*, 15/8/1990, p. l.

وكذلك قضية الولاء والطاعة. وقد شجع المستمعين إليه على أن يكونوا نقاداً لأنفسهم، وأن يفكروا في علاقتهم بخالقهم، وأن ينظروا بعين عادلة لفهم الأمور ومجريات الأحداث. ومن ثَم، وضع **الحوالي** يده على المشكلة الحقيقية من منظوره الخاص، وربط بين المشكلتين الخارجية والداخلية؛ إذ أشار أولاً إلى المشكلة الخارجية، ثم أشار إلى المشكلة الداخلية، وذكر قضية التغيير والإصلاح السياسيْن بشكل عام.

علاوةً على ذلك، ربط الحوالي بين الأحداث الحالية والتاريخية من أجل توضيح المشكلة، ثم عاد إلى شرحها في إطار فقهي وبنظرة ناقدة؛ حيث قال ما يأتي:

> وأهم شيء يجب أن نتحلى به: أن تكون لدينا القاعدة الإيمانية، التي لا يجوز أن نتناسها بأي شكل من الأشكال، لأن هناك سنَّة من سنن الله في الأمم وفي المجتمعات وهي: أنهم إذا عصوا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أو خالفوا أمره، جاءهم العذاب... لماذا أصبنا بهذه النكبة، ولماذا حلت بنا هذه المصيبة؛ وذلك لأننا لم نعد نخاف من الله، ولم نعد نخاف من وعيده ولا عذابه سبحانه، لأننا لم نعد نستمع إلى آيات القرآن... ننتظر متى نكف عن الغناء واللهو والطرب في وسائل الإعلام أو في خارجها، وما كففنا! ننتظر هل سيمنع الربا... هل مُنع [شرور الصحف والمجلات]؟... فالمشكلة الأساس هي مشكلتنا مع الله، مشكلتنا أننا لم نصطلح معه بل نحاربه، فألب الله تبارك وتعالى علينا وأرسل علينا هؤلاء... إن هذا الفسق والفجور والطغيان والترف الذي كنا نعيشه، هل يمكن لأي عاقل ولأي ناظر في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أن يصدق أن هذا يستمر إلى الأبد بدون عقوبات؟ مع أنه لا توبة ولا أمر بمعروف ولا نهي عن منكر؟!

وقد تحدّث الحوالي بشكل مباشر على اعتماد بلاده على الولايات المتحدة الأمريكية في التعامل مع مشكلة غزو العراق للكويت، فقال إن هذا الاعتماد مخالف للشريعة الإسلامية، وأشار إلى إمكانية استغلال الولايات المتحدة لهذا الحادث من أجل دعم أجندتها الاستراتيجية والسياسية. وقال:

> كيف تقبل أمة الإيمان والتوحيد الاستناد إلى أمريكا في حل

المشكلة بدلاً من الله تبارك وتعالى... أن أمريكا منذ عام (١٩٨٠م) أي عام (١٤٠٠هـ) وهي تعد العدة وتدرب الجيش... في صحراء نيفادا، وهي صحراء في وسط أمريكا قاحلة على أجواء مشابهة لأجواء الصحراء العربية، والمعركة الآن يسمونها درع الصحراء، يتدربون هناك على الإنزال في الخليج... من ضمن التحليلات... إن من أهدافها الاستراتيجية التمرين والتعود على الإنزال في الخليج! وهذه العملية ما بيننا وبينها إلا بضعة أشهر، أي: أن الأمر مبيت عندهم ووارد...(٧).

وبعد مرور أيام قليلة، وفي السابع من شهر صفر عام ١٤١١هـ (الموافق الثامن والعشرين من شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م) ألقى **العودة** محاضرة أخرى مهمة بعنوان «أسباب سقوط الدول». ولم تتناول هذه المحاضرة بشكل مباشر الغزو العراقي للكويت أو مسألة استقبال القوات الأمريكية في السعودية، ولكن سعى **العودة** من خلالها إلى تقديم فهم كامل لسياق انهيار الدول، وشرح أسباب سقوط الدولة الكويتية، وأسباب احتمال سقوط دول أخرى. علاوة على ذلك، ركز **العودة** على بُعد مختلف عن ذلك الذي قدّمه **الحوالي**، فأشار إلى العامل الداخلي. وقد كانت رسالته الأساسية هي ضرورة البدء في التغيير والإصلاح الداخليَّين من أجل مواجهة جميع التحديات.

من ناحية أخرى، استخدم **العودة** نموذج ابن خلدون من أجل شرح سنة الخَلْفِية التي تعني أن كل شيء يُتوارث أو يُستبدل بشيء آخر. فالفترة الأولى من حياة أي دولة تتطلب حكماً قوياً، ثم تتبعها بعد ذلك فترة من الحكم الأضعف، مع الاهتمام بالرخاء والرفاهية في العيش. وهذا يعقبه جيل آخر لا يعاني مطلقاً من أجل بناء دولة، ويزداد العيش برفاهية ورخاء وازدهار. لذلك، تكون نهاية دولة ما أو انهيارها نتيجة لكل تلك السمات. ومن ثَم، بعد شرح نموذج ابن خلدون، قدّم **العودة** تلخيصاً لاثني عشر سبباً لانهيار الدول، نوضحها في ما يأتي:

---

(٧) انظر: سفر الحوالي، «فستذكرون ما أقوله لكم،» (محاضرة مسجلة في ٢٨ محرم ١٤١١هـ الموافق في ٩ آب/أغسطس ١٩٩٠م).

١ ـ الوجود غير الطبيعي للدولة، أي إقامة الدولة في مكان غير ملائم سواء من الناحية الجغرافية أو الناحية السكانية أو الناحية الثقافية مثل تأسيس دولة «إسرائيل» التي ستواجه التحديات دائماً.

٢ ـ الاستبداد والفردية في الرأي، وزوال الشورى.

٣ ـ سوء اختيار الأعوان.

٤ ـ الظلم.

٥ ـ ضُعْف الرقابة على سلوك المسؤولين الخاص والعام.

٦ ـ فساد الاقتصاد.

٧ ـ إهمال تربية الشعب وعدم اصطناع الرجال.

٨ ـ الإسراف في الترف والفساد في الأخلاق.

٩ ـ عدم تمييز العدو من الصديق.

١٠ ـ ضعف الأساس الذي قامت عليه الدولة.

١١ ـ الكيد الخارجي.

١٢ ـ عواقب الخلاف والانشقاق في داخل الدول[٨].

علاوةً على ما سبق، تؤكد النظرية التي وضعها العودة في مسألة انهيار الدول، ويمكن أن تنطبق بشكل مباشر على أي دولة مسلمة، فإن أي دولة إسلامية تتكون من عدة أجزاء أو مكونات مكملة بعضها لبعض، فإذا حدثت مشكلة في أحد هذه الأجزاء، تتأثر بلا شك باقي الأجزاء أو المكونات.

إن بناء دولة شرعية، أي تتمتع بشرعية إسلامية سُنّية، من شأنه أن يمنع الحكم الدكتاتوري، وكذلك الاستبداد. ومن الجدير بالذكر أن هناك عدة أبعاد مهمة للدولة الشرعية، وهذه الأبعاد تعد مسؤولية الحكومة،

---

(٨) سلمان بن فهد العودة، «أسباب سقوط الدول،» (محاضرة مسجلة بتاريخ ٧ صفر ١٤١١هـ الموافق في ٢٨ آب/ أغسطس ١٩٩٠).

وتتم عن طريق تطبيق مبدأ الشورى، واختيار مسؤولين للدولة على درجة عالية من الكفاءة، وكذلك توزيع الثروات بشكل متساوٍ، ومنع استغلال الثروات العامة، وكذلك نشر الأخلاق الإسلامية، والتشجيع عليها، بالإضافة إلى تشكيل تحالفات للدولة تلائم هذه الشرعية الإسلامية السُنّية. وفي تلك المحاضرة، ركز **العودة** على أن ضعف أسس الدولة هو العامل الأكثر أهمية والذي يفضي إلى انهيار الدول، فالدولة القوية شأنها شأن العائلة الواحدة وفقاً لما ينص عليه الدين:

> وبعض الدول ـ مثلاً ـ قامت على أساس الدين، قامت الدولة لحماية الدين والدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحكيم الشريعة، فكانت هذه هي عصبيتها، لأن كل دولة لها عصبية. فعصبية[٩] هذه الدولة ـ مثلاً ـ أنها قامت على أساس الدين، بمعنى أن هؤلاء الناس الذين ناصروا هذه الدولة وقاموا معها وبذلوا جهودهم وأرواحهم وأموالهم من أجل قيامها، لا من أجل فلان أو علان، بل قاموا لأنهم يريدون التمكين للدين والملة وتحكيم الشريعة، فما دامت هذه الدولة التي قامت على أساس الدين ملتزمة بالأساس والهدف الذي قامت من أجله، فهي لابد أن تكون قوية عزيزة منيعة، لأن الناس يلتفون حولها على هذا الأساس... لكن إذا فقدت الهدف الذي وجدت من أجله، وهو تحكيم الدين وإقامة الشرع، حينئذٍ فقدت سبب وجودها[١٠].

من الجدير بالذكر أن **العودة** لم يُشِر بشكل مباشر إلى المملكة العربية السعودية، ولكن كلماته كانت ذات صلة واضحة بموقف السعودية. فمن الناحية التاريخية، وكذلك من الناحية الدستورية، لطالما كان الحكم الملكي يقوم على الدين الإسلامي.

وفي المحاضرة نفسها، انتقد **العودة** وسائل الإعلام السعودية التي لطالما التزمت الصمت تجاه موقف الرئيس **صدام حسين** وسياساته قبل غزو الكويت. وقد ادعّى **العودة** أن موقف وسائل الإعلام، وعدم شفافيتها مشكلة في حد ذاتها؛ لذا يجب ألا يصدق الناس وسائل الإعلام، ويجب

(٩) من الأرجح أن سلمان العودة استخدم مصطلح العصبية بوصفه متكافئاً مع فحوى السلطة.
(١٠) المصدر نفسه.

أن تكون لديهم القدرة على التحدّث بحرية. كما أشار **العودة** كذلك إلى مصير الحكم الاستبدادي مثلما حدث مع دكتاتورية الشيوعيين، وكذلك في العالم الإسلامي. وقد وصف **العودة** الدكتاتورية بأنها وسيلة مدمرة تقمع حقوق الشعب.

وبعد ذلك، تناول **العودة** وجهة نظر متوازنة عندما أشار إلى الإنجازات السياسية الإيجابية في الدول الديمقراطية الغربية. وأشار إلى عنصر الاستقرار في الأنظمة الديمقراطية الغربية مقارنة بالنظم السياسية الأخرى في العالم الشيوعي، وكذلك في العالم الإسلامي؛ فقد كان غياب الدكتاتورية في الغرب هو العامل السياسي الإيجابي المهم. كما أشاد بعبارات عامة بحرية التعبير، وتطبيق المساءلة، وممارسة المشورة السياسية في دول الغرب:

> إننا نجد الأنظمة الغربية الآن في أمريكا، وبريطانيا، وفرنسا، إذا أردنا أن نكون واقعيين وصرحاء؛ فإن هذه الأنظمة أكثر استقراراً من الأنظمة الشيوعية بلا شك، وأكثر استقراراً من الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة كلها. وليس ذلك لأن الأنظمة الغربية تقوم على مبدأ... كلا! بل إن الأنظمة الغربية لا تقوم على مبدأ، فهي ليست أنظمة دينية... فهذه دول علمانية، كذلك هي دول ليس لها مبدأ معين، إنما مبدؤها المادة والمصلحة، ومع ذلك فهي حكومات ودول مستقرة إلى حد بعيد، لماذا؟ لأنها حكومات لم تقم على منهج الحكم الديكتاتوري المتسلط... ولذلك فإن الحكومة التي تهتم بالفرد وتعطي الفرد عناية واهتماماً، وتأخذ رأيه هي أولى بالبقاء والاستمرار من تلك الحكومة التي تهدر قيمة الفرد، وتحكمه بالحديد والنار... في الغرب يأخذون برأي شعوبهم وأفرادهم... أما في البلاد الإسلامية فإنه حتى القضايا التي تهمهم وتعنيهم، فإنه يُفْرَضُ عليهم فيها رأي معين، هو في الغالب رأي فرد، تشقى به البلاد والعباد، وليس لأحد في ذلك نظر ولا رأي ولا كلام، والويل لمن يفكر بأن يبدي رأياً آخر...

من ناحية أخرى، كان **للعودة** بيان إيجابي عام عن العناصر السياسية الواجب تعديلها في نظام الديمقراطية في الغرب. وذلك إذا كانت

سيجرى تطبيقها داخل الدول الإسلامية وفقاً للشريعة الإسلامية[١١]:

> فهذه الدول الغربية الديمقراطية الانتخابية في أمريكا، وبريطانيا، وفرنسا، وغيرها هي الآن باقية مستقرة، لأنها بإزاء حكومات ديكتاتورية متسلطة؛ لكن إذا واجَهَتْها في يوم من الأيام حكوماتٌ إسلامية شوروية صادقة، تحكم بالكتاب والسنة، وتطبق منهج الله [ﷻ]، وتعطي الفرد قيمته التي أعطاه الله تعالى...[١٢].

وفي ما يتعلق بمسألة الشرعية، ذكر **العودة** بكل وضوح أن على الدولة أن تحصل على الشرعية، وتطبق الشريعة الإسلامية. وقد طُرح عليه سؤالٌ، من قبْلُ، يتعلق بما إذا كانت دولة الكويت قد حصلت على الشرعية، فجاءت إجابته معبرة عن رأي غاية في الأهمية في الولاء السياسي:

> وفي الواقع: إنني أقول: إننا لسنا متعبدين بالطاعة، لا لصدام حسين، ولا لآل صُباح، ولا لغيرهم، نحن صاحبنا هو الذي يرفع راية "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، ولو كان أعجمياً، أو كردياً، أو من أي نحلة كان، أو من أي أمة كان، أو من أي دولة كان، صاحبنا هو الذي يرفع راية الإسلام... والواقع: أن حكومة الكويت ما كانت تحكم بالشريعة الإسلامية، وما كانت تحكم بما أنزل الله، بل كانت تحكم بالقوانين الوضعية[١٣].

في اليوم الثلاثين من شهر آب/ أغسطس عام ١٩٩٠م، ألقى **الحوالي** محاضرة أخرى غاية في الأهمية بعنوان «ففروا إلى الله». وفي بدء المحاضرة، أكد أنه يقدم نصيحته، ويعرض رأيه. وقد ذكر نقطتين رئيستين هما:

- يعدّ حزب البعث العراقي حزباً ملحداً ومرتدّاً وعدوّاً، وتقع على عاتق العلماء أو الدعاة مسؤولية كشف النقاب عن هويته غير الإسلامية.

---

(١١) سلمان بن فهد العودة، «ضوابط التصحيح،» <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2462> [22/6/2003].

(١٢) العودة، «أسباب سقوط الدول». وقد أوضح الكاتب لاحقاً أن خطاب العودة وهو الحقوق الشرعية يعتبر موضوع الحقوق السياسية.

(١٣) العودة، «أسباب سقوط الدول».

● تمتلك الولايات المتحدة الأمريكية هدفاً داخل المنطقة؛ حيث إنها كانت تخطط منذ وجود الرئيس **نيكسون** وعلى مدار الإدارات الحالية أن تبني مستقرّاً دينيّاً استراتيجيّاً واقتصاديّاً داخل المنطقة.

ومن ثَم، لخّص هذا الأمر قائلاً إنه يجب تطبيق الشريعة بشكل جاد وجوهري.

علاوةً على ذلك، تناول **الحوالي** مصطلح الضرورة الذي استخدمته هيئة كبار العلماء في بيانها؛ مبررة قرار العاهل بالموافقة على وجود قوات أجنبية. وطبقاً لرأي **الحوالي**، فإن مبدأ الضرورة يوجد في الفقه الإسلامي السُنّي؛ ولكن لم يقدم بيان هيئة كبار العلماء دليلاً سليماً عليه، بل قدم دليلاً غير مثبت الصحة، ولم يبرر قرار استقبال قوات غير مسلمة(١٤).

من ناحية أخرى، وُزعت محاضرة **الحوالي** على مستوى المملكة كلها وخارجها في أشرطة كاسيت بعدد عشرات الآلاف من النسخ(١٥).

بعد ذلك، ازدادت معارضة **الحوالي** لقرار وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية، كما أجرى دراسة خاصة حول سياسة الولايات المتحدة في دول الخليج، وقدمها إلى هيئة كبار العلماء، وإلى رئيسها **ابن باز**. وفي تلك الدراسة، شرح **الحوالي** ميول الولايات المتحدة الأمريكية الإمبريالية في المنطقة منذ الستينيات؛ من أجل التحكم بالنفط. وفي هذا الصدد كانت الولايات المتحدة تركز بشكل خاص على المملكة العربية السعودية؛ للاستفادة منها بوصفها قاعدة عسكرية، أو وسيلةً والهيمنة لفرض سيطرتها على المنطقة، وخاصة منذ بداية فترة السبعينيات، وبعد انهيار المملكة الإيرانية، وكذلك غزو الاتحاد السوفياتي لأفغانستان في عام ١٩٧٩م. ومن جانبها، سعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى إجراء تحالف دولي من أجل احتلال دول

---

(١٤) انظر: سفر الحوالي، «ففروا إلى الله،» (محاضرة مسجلة بتاريخ ٩ صفر ١٤١١هـ الموافق ٣٠ آب/ أغسطس ١٩٩٠).

(١٥) تعتبر هذه المحاضرة مشهورة ومنتشرة في المملكة العربية السعودية، وكذلك في منطقة الخليج وفي المجتمعات الإسلامية في الغرب، حيث تمتلك محلات بيع شرائط الكاسيت في المملكة العربية السعودية وكذلك في منطقة الخليج عدداً كبيراً من مبيعات هذه المحاضرة.

الخليج، وخاصة حقول النفط في المملكة العربية السعودية. ولذلك، أكّد **الحوالي** أن الحكومة الكويتية لا تستحق أي تضحيات قد تؤدي إلى وقوع حروب ضارية في المنطقة، وتخسر فيها المملكة ثرواتها. كما يجب أن يسعى العلماء دوماً إلى التوصل إلى قرارات سلمية في شأن تلك الأزمة(١٦).

في شهر آب/أغسطس من عام ١٩٩٠م، أضاف **العمر** رأيه إلى الآراء الناقدة في محاضرة بعنوان «تداعي الأمم»، وقال إن هناك أربعة عوامل لهذه الأزمة، هي: **أولاً** خطة دولية لوضع منطقة الشرق الأوسط ومنطقة الخليج تحت الهيمنة الخارجية، **وثانياً** طبيعة السياسة الدولية الجديدة عقب فترة الحرب الباردة التي مكنت الولايات المتحدة من المضي قدماً في تنفيذ خططها السلطوية، **وثالثاً** سمات الإلحاد والعلمانية لحزب البعث العراقي، **ورابعاً** شخصية الرئيس العراقي **صدام حسين** بوصفه دكتاتوراً. وذكر أن **صدام حسين** والولايات المتحدة سعيا إلى السيطرة على دول الخليج، ولكن الولايات المتحدة بشكل خاص أرادت قمع أي نهوض للسلطة الإسلامية داخل المنطقة(١٧).

في شهر كانون الأول/ديسمبر من عام ١٩٩٠م، زار **العودة** الولايات المتحدة بناء على دعوة من رابطة الشباب المسلم العربي. وقد حذر المستمعين إليه من الانحياز إلى أي جانب سواء إلى جانب الرئيس **صدام حسين** أم إلى جانب المعسكر الأمريكي. كما دعاهم جميعاً إلى الوقوف إلى جانب الشعوب المسلمة التي يستغلّها المستبدون(١٨).

وفي السابع عشر من شهر كانون الثاني/يناير عام ١٩٩١م اشتعلت نيران الحرب على القوات العراقية، وانتهت في شهر آذار/مارس من العام نفسه بهزيمة العراقيين. وقد نظّمت القوات السعودية احتفال الجهاد

---

(١٦) انظر: سفر الحوالي، **وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج** (دالاس، الولايات المتحدة الأمريكية: مؤسسة الكتاب الإسلامي، ١٩٩١).

(١٧) ناصر العمر، «تداعي الأمم،» (محاضرة مسجلة في آب/أغسطس ١٩٩٠).

(١٨) سلمان بن فهد العودة، «ندوة حول أزمة الخليج،» (محاضرة مسجلة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ ـ الولايات المتحدة الأمريكية).

باعتباره احتفالاً إسلاميّاً الهدفُ منه دعم سياسة الدولة في ما يتعلق بمسألة الغزو العراقي على دولة الكويت. وقد حضر هذا الاحتفال عدة شخصيات بارزة مثل فضيلة مفتي الديار المصرية العام الشيخ **سيد طنطاوي**[١٩]. وفي هذا الاحتفال أيضاً دعت الحكومة السعودية المسؤولين السعوديين مثل: **غازي القصيبي**، و**تركي السديري**، وكذلك **هاشم عبده هاشم** من أجل حضور هذا الاحتفال[٢٠]. ومن ناحية أخرى رأى بعضٌ أن هذا الاحتفال يهدف إلى احتواء خطاب القيادة الإصلاحية النقدي التي كانت قد بدأت تحصل على التأييد والدعم من قبل الكثيرين، أو بالأحرى تقويضه[٢١].

وفي شهر آب/أغسطس من عام ١٩٩٠م، واجه كل من **الحوالي والعودة والعمر** عناصر في السياسة الخارجية السعودية، وتناولوا بشكل غير مباشر قضية التغيير والإصلاح السياسيين في خطاباتهم. فيمكن أن نطلق على الخطابات التي جاءت تحت عناوين «فستذكرون ما أقول لكم»، و«أسباب سقوط الدول»، وكذلك «ففروا إلى الله»، و«تداعي الأمم» خطابات آب/أغسطس عام ١٩٩٠م من أجل التمييز بينها وبين غيرها من التي ألقيت لاحقاً لتتناول قضية التغيير والإصلاح السياسيين.

المبادرات السياسية التاريخية

تشير المبادرات السياسية التاريخية إلى تطورين مهمين حدثا في السياسة السعودية، هما خطاب القيادة في آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، والمؤتمر الشهري[٢٢]. فهذان هما التطوران اللذان يمكن اعتبارهما من

---

(١٩) لقاء مع خالد القفاري وهو سكرتير الشيخ سلمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١، ويشار إلى هذا الاحتفال في كتاب: عبد الله بن جبرين، **رسالة الإصلاح** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ١٠٢.

(٢٠) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة** (واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٣٥، وهو نص دعمه العودة.

(٢١) لقاء بين الكاتب ومؤيدي القيادة الإصلاحية في صيف عام ١٩٩٧ في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٢٢) قدم الكاتب مصطلح «المؤتمر الشهري» بناء على لقاءٍ ومناقشة مع خالد القفاري وهو سكرتير الشيخ سلمان العودة الخاص في صيف عام ٢٠٠١ وآب/أغسطس ٢٠٠٣.

العوامل الفارقة التي أدت إلى تقديم الالتماسيْن الإصلاحييْن، وكذلك تعريف قضية التغيير والإصلاح السياسييْن.

أما بالنسبة إلى خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، فقد وضع الأساس للفت الانتباه إلى قضية التغيير والإصلاح السياسييْن على نحو شامل. وقبل أن يلقي **الحوالي** خطابه الذي كان بعنوان «فستذكرون ما أقول لكم» في آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، ذكر أحد المسؤولين السعوديين رفيعي المستوى في وزارة الداخلية في مجلسه أن **سفر الحوالي** قد كسر حاجز الصمت، وجعل الناس يجرؤون على التحدث[٢٣].

وبعد مرور أيام قليلة من بيان المسؤول السعودي، ألقى العودة محاضرة بعنوان «أسباب سقوط الدول»، وبعدها بأيام قليلة ألقى **العمر** محاضرة أخرى بعنوان «تداعي الأمم»، ثم بعدها ألقى **الحوالي** محاضرة ثانية بعنوان «ففروا إلى الله». وقد كان جوهر هذه المحاضرات الأربع ناقداً إما بشكل مباشر أو بشكلٍ غير مباشر لسياسات الدولة سواء الداخلية أو الخارجية، وقد مهدت هذه المحاضرات للمطالبة بالتغيير والإصلاح السياسييْن.

جاء خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م بوصفه مبادرةً سياسية يمكن من خلالها مناقشة السياسة بشكل صريح ونقدي. وقد كان تأثير هذا الخطاب واضحاً حتى قبل تقديم الالتماسين. فعلى سبيل المثال، ألقى الشيخ الدكتور **محمد القحطاني** الذي كان زميل **سفر الحوالي** محاضرة عامة وُزعت لاحقاً على أشرطة كاسيت[٢٤]، كما إنه تبنى وجهة نظر القيادة في التعامل مع قبول الحكم الملكي للقوات الأمريكية على الأراضي السعودية. كما انتقد القرار الملكي، ثم واجه صعوبات بعد ذلك مع الحكومة بسبب موقفه المعارض، ومن بين هذه الصعوبات

(٢٣) الرفاعي، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٤) انظر محاضرة محمد القحطاني، حول: «قضية الغزو العراقي للكويت وتدخل القوات الأمريكية» (١٩٩٠)، وقد استمع الكاتب إلى هذه المحاضرة ولكنه فقدَ كاسيت المحاضرة، لذلك فهو ليس متأكداً من العنوان بالضبط.

إقالته من الجامعة[٢٥]. وقد استمع العاهل السعودي **فهد بن عبد العزيز** إلى شريط **القحطاني**، واستاء كثيراً من تلك المحاضرة[٢٦].

من الناحية التاريخية، وضع خطاب القيادة الأساس لتطور مفهوم التغيير والإصلاح السياسيّيْن. وقد قدّم العلماء الثلاثة شكلاً جديداً للسياسة السعودية؛ فقد كان العالم أو الشيخ الذي يجلس أمام المستمعين إليه في المسجد أو الجامعة أو المجالس، حتى في الأماكن العامة من أجل مناقشة السياسة الدولية، وكذلك المحلية بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، ويعترض على عناصر في السياسة الخارجية السعودية. كان كل ذلك تطوراً جديداً في السياسة السعودية. وبرز باعتباره تجديداً سياسيّاً تجريبيّاً. وقد أوضح **العودة** أن هناك معاني كثيرة لكلمة «التجديد»، ومن بينها أخذ مبادرات سياسية في إطار ثوابت شرعية[٢٧]. كما كان **للعمر** وجهة نظر مماثلة[٢٨] علاوة على ذلك، كان هؤلاء العلماء الثلاثة هم فقط من عارضوا سياسة العاهل الخارجية على الملأ، كما تناولوا المتطلبات الإسلامية السُنية القائمة على أسس فقهية من أجل التغيير والإصلاح السياسيين. بالإضافة إلى ذلك، كان هؤلاء العلماء موظفين رسميين في الدولة بوصفهم أساتذة في جامعاتهم، ومع ذلك انتقدوا سياسات الدولة على أساس سياسي ـ إسلامي وبدؤوا في تناول مسألة التغيير والإصلاح السياسيّيْن في الدولة. وكانت تلك هي بداية التعامل مع هؤلاء العلماء الثلاثة على أنهم «الجيل الجديد» للجماعة الإسلامية السُنية العلمية، أو القيادة التي حاولت أن تطبق الحق في معارضة سياسات الدولة، والمطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيّيْن عبر الوسائل السلمية.

وفي خطاب آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، تناولت القيادة مسألتين مهمتين، هما: مسألة التحالف بين الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية ومسألة الفساد الذي قد يحدث داخل دولة مسلمة من دون

---

(٢٥) لقاء مع الشيخ محمد القحطاني في صيف ٢٠٠١، وعلى الأرجح أن إقالته من الجامعة لم تكن بسبب هذه المحاضرة، بل لأنه شارك أيضاً في الالتماسين لعامين ١٩٩١ و١٩٩٢.

(٢٦) لقاء للكاتب مع الشيخ محمد القحطاني في صيف عام ٢٠٠١.

(٢٧) سلمان بن فهد العودة، «التجديد،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠).

(٢٨) ناصر العمر، «فقه الاستشارة،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

الإشارة إلى الحكم الملكي على نحو صريح. وعلى الرغم من ذلك، فهم الحكم الملكي هذه الرسالة بوضوح. وفي ذلك الوقت أي في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م لم تكن قضية التغيير والإصلاح السياسيين قد توجهت إلى العمق، وكان عمل العلماء الثلاثة بشأنها يحدث بشكل خاص وفردي؛ إذ واجهوا مخاطر سياسية كبيرة باعتراضهم على بعض العناصر في السياسة الخارجية السعودية(٢٩) على الملأ. كما تناولوا بشكل غير مباشر الفساد في الدولة، وهو الأمر الذي لم يحدث سابقاً. وفي رؤيتهم السياسية التي اتضحت في خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م برز موقفهم، ومن ثَم تحول انفصالهم عن غيرهم من العلماء، وعملهم الفردي إلى اتصال أوسع مع الجبهة الإسلامية السُنية السعودية.

وبين خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م والالتماسيْن اللذين قُدما في عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م، ألقت القيادة خطابات أخرى تدور حول الهوية الإسلامية، وكذلك حول فساد الدول وحقوق الإنسان في الإسلام. وقد كانت هذه الخطابات بدورها مؤثرة، واتضح تأثيرها في الالتماسيْن اللذين قُدما عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م، وكانت هذه الخطابات بمنزلة جسر بين خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م والتماسَي عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م.

وقبل خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، كان الناس يشيرون إلى العلماء الثلاثة بأسمائهم فقط مثل: الشيخ **سفر الحوالي**، والشيخ **سلمان العودة**، والشيخ **ناصر العمر**؛ ولكن بعد خطاب شهر آب/أغسطس لعام ١٩٩٠م، بدأ طلابهم وأتباعهم والمستمعون إليهم ينعتونهم بلقب «المشايخ». ويشير هذا اللقب إلى التأثير المتزايد؛ لأن هؤلاء العلماء الثلاثة يمثلون مدرسة فكرية، وقيادة متوافقة على اعتبار أن هذا اللقب ديني رفيع المستوى. وفي ما بعدُ، بدأ الناس يشيرون إليهم بكلمة «مدرسة المشايخ» التي تعد إشارة أخرى إلى توافقهم الفكري، ووحدتهم التنظيمية، وقيادتهم(٣٠). وقد كان ذلك هو الحال في ما مضى مع العالم

---

(٢٩) استخدم الكاتب كلمة عناصر في السياسة الخارجة السعودية، ولكن لم تكن معارضة لجميع العناصر.

(٣٠) بُنيت هذه المعلومات على ملاحظة الكاتب لتطورات مفاهيم القيادة وحالتها العلمية وعلى مناقشات مع الطلاب ودوائر العلماء الثلاثة الداخلية.

ابن باز الذي أشار في عام ١٩٩٣م إلى **العودة** ليس فقط بلقب «عالـم»، ولكن أيضاً بلقب «علامة»[٣١].

من الناحية السياسية، كان أساس فكر القيادة هو القدرة على صياغة لغة نقدية إسلامية سُنية قائمة على الفقه، بالإضافة إلى لغة نقدية سياسية بالتوازي مع الثبات على شرعية الدولة. وفي الوقت نفسه، لاقت القيادة صعوبة في ثباتها على نقد سياسات الدولة من ناحية، ودعم شرعية الدولة التي لم يكن من الممكن تحديها يوماً. علاوة على ذلك، أكدت القيادة شرعية الدولة من الناحية التاريخية والفعلية، وأيضاً الدستورية، إلا إنها كانت تهدف إلى صياغة لغة نقدية سياسية لتصبح بمنزلة ثقافة شعبية يمكن التعبير عنها في إطار الحدود المدنية.

ومن هنا، يُبرز مصطلح «ثقافة شعبية» الوسائل التي كانت تستخدمها القيادة من أجل توضيح مفاهيمها لعامة الشعب. فقد نقلت القيادة الإصلاحية المعرفة الإسلامية السُنية الفقهية التي تتضمن رؤيتها السياسية إلى الجمهور من خلال أشرطة الكاسيت؛ لتصبح هذه المعرفة متاحة للعامة في أي وقت وأي مكان. بالإضافة إلى ذلك، عمدت القيادة إلى توسيع الرؤية النقدية، وكذلك الإصلاحية الإسلامية السُنّية في المملكة، وقد تناولت خطاباتهم القضايا التي كانت تحدث في العالـم الخارجي؛ إذ نظّموا حديثَهم بشكل واضح ومركّز وبسيط وسهل ومباشر من أجل مناقشة بعض القضايا. وكان كل شريط كاسيت يتحدث عن موضوع بعينه، وتتبعه أسئلة وتعليقات وإجابات عنها. كما كان يُعلن عن المحاضرات القادمة في نهاية كل محاضرة، وكانت بعض الموضوعات تُناقش في وقت زمني طويل يتطلب تقسيمها على أكثر من شريط، أو تُعرض في الأسواق في مجموعة متسلسلة. وكانت تلك الأشرطة متوفرة للناس بسعر زهيد. ومن جانبه، أكد **العودة** دور أشرطة الكاسيت المهم، وكذلك مزاياها، ومن ثم أصبحت طريقاً عملية لنقل المعرفة والخطب إلى عامة الشعب.

---

(٣١) انظر: سلمان بن فهد العودة، **سلسلة رسائل الغرباء**، ٤ ج في ٢ مج، ط ٢ (صنعاء: مركز الصديق العلمي، ٢٠٠٠)، ج ٤: **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**.

أما بالنسبة إلى استخدام أشرطة الكاسيت، فهناك عدة نقاط لأهميتها:

● سهولة استماع أي شخص إلى هذه الأشرطة.

● تداول هذه الأشرطة وانتشارها بسهولة ويسر.

● إتاحة هذه الأشرطة الإسلامية لاستخدام قطاعات كبيرة في المجتمع؛ إذ يمكن أن يستمع إليها الناس كافة باختلاف أعمارهم وأجيالهم، سواء كانوا متعلمين أو غير متعلمين.

● قوة التأثير سواء بالصوت والعبارة أو الأسلوب، وطرق النطق بالحروف؛ فالاستماع إلى أشرطة الكاسيت يعد بمنزلة التواصل مع مشاعر مَن يلقي المحاضرة وعواطفه وأحاسيسه، بحيث يقع الأثر بشكل مباشر في نفوس المستمعين.

تعدّ العناصر المذكورة آنفاً هي المزايا التي تجعل الاستماع إلى الكاسيت أفضل من قراءة كتاب[٣٢].

من ناحيةٍ أخرى، وضعت القيادة أسلوباً جديداً للتواصل في الحديث حَول السياسة الداخلية والسياسة الدولية، سواء بشكل مباشر أم غير مباشر، من خلال استخدام لغة سياسية إسلامية سُنية فقهية نقدية. وكانت توزع الخطابات على الفور إلى عامة الشعب. وهذا النظام الذي استخدمته القيادة الإصلاحية تبناه شيوخ آخرون من الجيل الجديد مثل: **بشر البشر**، و**محمد القحطاني**، و**عائض القرني**، والدكتور **عبد الوهاب الطريري**؛ بالإضافة إلى **عوض القرني**[٣٣]، و**علي القرني**. وقد أصبح هؤلاء الشيوخ جزءاً لا يتجزأ من دوائر القيادة الداخلية، وكذلك ساعدت خطاباتهم في نشر حجج القيادة وآرائها. وكان لكل شيخ من هؤلاء الشيوخ مجموعة من الطلاب والأتباع، وكذلك كان لديهم مستمعون؛

---

(٣٢) انظر: سلمان بن فهد العودة، «الشريط الإسلامي،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

(٣٣) انظر: عوض القرني، «نظرة عقائدية إلى النظام العالمي الجديد،» (محاضرة مسجلة في عام ١٩٩١)، حيث كتب أكثر من ٣٠٠ كتاب ومقالة ووثيقة ومن بينها في الأدب الغربي من أجل توضيح هذه المحاضرة.

إضافة إلى طلاب القيادة وأتباعها والمستمعين إليها. ومن ثَمَ كانت نتيجة ذلك ظهور حركة إصلاحية إسلامية سُنية معاصرة واسعة النطاق، مع وجود القيادة في مركزها.

أما بالنسبة إلى المبادرة السياسية التاريخية الثانية، فقد كانت «المؤتمر الشهري». وكان **العودة** هو صاحب فكرة تنظيم هذا المؤتمر. وفي نهاية حرب الخليج الثانية في عام ١٩٩١م، زار **العودة ابنَ باز** من أجل مناقشة قضايا عامة. وفي اجتماع خاص بينهما، اقترح **العودة** على **ابن باز** عقد اجتماع بحثي بشكل شهري من أجل مناقشة القضايا العامة التي تتعلق بشؤون الدولة والمجتمع الداخلية والخارجية. ومن جانبه، وافق **ابن باز** على اقتراح **العودة** وأيّده. وبناء على مبادرة **العودة**، ودعم **ابن باز** لها، عُقِدَت الاجتماعات البحثية كل شهر، بدايةً من شهر آذار/ مارس عام ١٩٩١م حتى وقت اعتقال القيادة في شهري أيلول/ سبتمبر، وتشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٩٩٤م. وشارك العلماء والشيوخ، وكان من بينهم **الحوالي والعودة والعمر**، في الاجتماع الشهري من أجل مناقشة قضايا عامة عديدة، وإصدار البيانات؛ وكان الالتماسان نتاج هذه الاجتماعات الشهرية[٣٤]. من ناحية أخرى، كانت هذه الاجتماعات الشهرية تعد بمنزلة «مؤتمر شهري» يشدّد على بعض القضايا المهمة، كما كانت تُعقد في صورة ورشات عمل من أجل التمهيد لتقديم الالتماسيْن الإصلاحييْن، وتعريف قضية التغيير والإصلاح السياسييْن، بالإضافة إلى توضيح جوانب تشكيل سياسة القيادة الإصلاحية. بالإضافة إلى ذلك، كان **العودة** يهتم كثيراً بالتواصل مع السلطات الدينية أو الإسلامية العليا في الحكم الملكي، وخاصة **ابن باز**؛ من أجل الحصول على الشرعية الرسمية للقيام بتلك الأنشطة. كما كان **للعودة** كذلك اهتمام بإجراء أنشطته الإسلامية في إطار اجتماعي إسلامي موسع، وكذلك من خلال اتباع نظام الشورى الذي يدعم استراتيجية الخلطة. ومن ثَمَ اتسع نطاق هذه الاستراتيجية، وتطورت بعد انتهاء فترة الاعتقال.

---

(٣٤) بناء على لقاء مع خالد القفاري وهو سكرتيْر الشيخ سلمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١.

الخطاب المستمر

بعد خطاب شهر آب/أغسطس لعام ١٩٩٠م، استمرت القيادة في الخطابات التي أسهمت بشكل كبير في قضية التغيير والإصلاح السياسيْن، مع خطابات ما بعد شهر آب/أغسطس المتضمنة إصلاح الذات، وتناوُل قضايا فساد الدولة بشكل غير مباشر، والهوية الإسلامية، بالإضافة إلى حقوق الإنسان في الإسلام، وهي القضايا التي مهد أكثر الطريق لتطبيق فكرة التغيير والإصلاح السياسيين. وقد كانت هذه الخطابات في بعض الأحيان نظرية، وفي أحيان أخرى كانت تجمع بين الفكرين النظري والتجريبي؛ حيث كان يتفاعل العلماء الثلاثة مع حدث تجريبي بعينه، ويربطون بين آرائهم النظرية، ويقدمون نقداً سياسيّاً يدعم الحاجة إلى التغيير والإصلاح السياسيْن.

في أثناء العمليات العسكرية التي نُفذّت ضدّ العراق في شهري كانون الثاني/يناير، وشباط/فبراير من عام ١٩٩١م، تحدث **العودة** مؤيّداً إصلاح الذات، والمبادرات الإصلاحية في المجتمع. وكان يرى ذلك أسلوباً يمكن استخدامه من أجل مواجهة الصعوبات التي تواجه الأمة كلها. وفي محاضرة له بعنوان «دورنا في زحمة الأحداث»، لم يتحدّث عن العمليات العسكرية التي كانت تُنفذ في ذلك الوقت، حتى عن الحرب، ولكنه أكّد مسؤوليات الفرد تجاه المشكلات والأزمات الخارجية، وطلب البدء في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء بالوسائل الرسمية أم غير الرسمية. وقد ذكر أن الطلاب والمعلمين وموظفي الدولة والآباء والأمهات مسؤولون عن تطبيق هذا المبدأ في الحياة وفي الزيارات إلى أي مكان، وكذلك في أماكن العمل. من ناحية أخرى، أكد أن الدين والحق يجب أن يخضعا للحماية من قبل السلطة، وأن الأمة يجب أن يكون لها هوية قوية من أجل حماية نفسها من أي استبداد قد يؤدي إلى التدمير. علاوةً على ذلك، تحتاج الأمة إلى عدد كبير من العلماء ممن يمكن أن يُقَوِّم أحدهم أخطاء الآخر بدلاً من التقليد حيث يوجد احتكار متضمّن لاجتهاد واحد فقط[٣٥].

---

(٣٥) سلمان بن فهد العودة، «دورنا في زحمة الأحداث،» (محاضرة مسجلة في كانون الثاني/يناير ١٩٩١).

وفي محاضرة أخرى ألقاها العودة تتعلق كذلك بالتغيير والإصلاح السياسيْين تحت عنوان «مصير المترفين»، حثَّ الجميع على أن الحياة المادية قد تؤدي إلى انهيار الأمة وتدميرها، وأن الترف ورغد العيش قد يسببان إهمال الإسلام ومبادئه. ففي القرآن الكريم، كلمة «المترفين»[٣٦] يُقصد بها من يعارضون الأنبياء ورسالاتهم، وكذلك يعارضون الإسلام، ويعارضون مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فيعاقب الله تبارك وتعالى الأمم التي تعاني مشكلات مثل: الخضوع للمترفين، والفشل في المقاومة وفي تطبيق الواجبات، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونتيجة لذلك، سيكون انتشار الظلم بين الناس سبباً في حُكمِهم من الطغاة، عقاباً لهم من الله [ﷻ][٣٧].

علاوةً على ذلك، تعد الهُوية الإسلامية ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى عملية التغيير والإصلاح السياسيْين، كما إن خطابات القيادة حول قضايا المرأة كانت ذات أهمية خاصة. فقد أكّدت تلك الخطابات أن النساء المسلمات تجب عليهن مواجهة أي فكر غير إسلامي أو فكر معادٍ أو عادات أو تقاليد غير إسلامية كانت قد انتشرت في المجتمعات الإسلامية[٣٨]. إن ضرورة الحفاظ على أسلوب حياة العائلة والمجتمع الإسلامي يعني أن النساء تجب عليهنَّ المشاركة في جميع الأنشطة الإصلاحية الإسلامية، وكذلك الأنشطة الدعوية في المجتمع[٣٩]. علاوةً على ذلك، تناولت الخطابات كذلك قضية أحكام المرأة مشيرةً إلى الضوابط الفقهية التي تتناول شؤونها، مثل: الحجاب، وكذلك الملابس، والجمال، وطريقة التحدث، والعلاقات الاجتماعية والأسرية؛ وعلى المرأة المسلمة أن تطبق الشريعة الإسلامية عند التعامل مع هذه القضايا[٤٠].

من ناحية أخرى، تحدثت القيادة عن قضية هوية النساء المسلمات

(٣٦) أشار الكاتب إلى مصطلح المترفين الذي يمكن أن يشير كذلك إلى النخبة الحاكمة الفاسدة.

(٣٧) سلمان بن فهد العودة، «مصير المترفين،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

(٣٨) سلمان بن فهد العودة، «المرأة في الجاهلية المعاصرة،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

(٣٩) سلمان بن فهد العودة، «لقاء مفتوح مع قضايا المرأة،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

(٤٠) سلمان بن فهد العودة، «المرأة المسلمة: أسئلة ومشكلات،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

خلال تجاوبهن مع المظاهرات النسائية التي حدثت في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ١٩٩٠م. وفي الوقت الذي سمح فيه الحكم الملكي بدخول القوات الأمريكية، واتخاذ قاعدة عسكرية على أراضيها؛ رداً على احتلال العراق للكويت، دعم العلمانيون في نظام الدولة[٤١] مجموعة من النساء السعوديات اللاتي تظاهرن في الرياض من أجل منحهن الحق في قيادة السيارة[٤٢]. وبعد التظاهر[٤٣] أبدى الأمير **نايف بن عبد العزيز** وزير الداخلية اعتراضه على موقف المتظاهرات[٤٤]. وفي الأسبوع نفسه، تناولت القيادة قضية المرأة المسلمة من دون الإشارة بشكل مباشر إلى مسألة التظاهر. وقد ألقى **الحوالي** محاضرة حول النساء المسلمات، وحذر من العلمنة داخل المجتمع، كما انتقد الفكر العلماني والحداثيين[٤٥] في المجتمع الذين يستغلون النساء المسلمات من أجل أجندتهم العلمانية. كما أكد أن قوى العلمانية والحداثة تستهدف النساء المسلمات، ومن بينهن النساء السعوديات[٤٦]. علاوةً على ذلك، كان موقف **العودة** يتمثل في أن القضية الرئيسة لم تكن تتعلق بالسماح للمرأة بالقيادة أم لا[٤٧]، ولكن الجانب النقدي فيها لمس حقيقة وجود محاولة

---

(٤١) ورد هذا المفهوم عند الكثير من الأفراد في المحادثات الخاصة بأحداث فترة التسعينيات.

(٤٢) بناء على فتوى صدرت من العلماء أن المرأة لا يسمح لها تقود السيارة داخل المملكة العربية السعودية.

(٤٣) بناء على الاستماع إلى المحاضرات والخطب في هذا الشأن، وقد جاء هذا الانطباع عندما قامت حوالى ٤٠ إلى ٧٠ امرأة بعدم ارتداء الحجاب، وقد ادعى بعضٌ أن المتظاهرات لم يضعن الحجاب ولكن الكاتب في الوقت نفسه لم يستطع تأكيد هذا الحدث.

(٤٤) خلال لقاء بين الكاتب وبين أحد طلاب العلم في صيف ٢٠٠١.

(٤٥) كلمة «الحداثيون» مشتقة من كلمة «الحداثة»، إذاً، يعود «الحداثيون» إلى الحركات الأدبية والشعرية في العالم العربي، والتي تأثرت بالحداثة الغربية والعلمانية. انظر: عوض بن محمد القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة**، تقديم عبد العزيز بن باز (القاهرة: مصر: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م). وقُدّم لهذه الدراسة وقرّظها الشيخ ابن باز.

(٤٦) انظر المحاضرات المسجلة لسفر الحوالي وهي: «رسالة إلى الفتاة المسلمة،» (١٩٩٠)، ج ١ و٢؛ «المؤامرة على المرأة المسلمة،» (١٩٩١)، ج ١ و٢، و«أخطار تهدد المرأة المسلمة،» (١٩٩٢).

(٤٧) على الأرجح أنه لم يكن موقف العودة في هذه المحاضرة ضد المرأة والسماح لها بقيادة السيارة ويمكن وصف موقفه من هذه القضية بأنه مرن مقارنة بغيره من العلماء ممن كانوا معارضين بشدة للسماح للمرأة بقيادة السيارة.

من أجل تحديث المجتمع، وتغيير توجهاته طبقاً لخطة علمانية وضعتها قوى علمانية داخلية تدعمها عناصر من الخارج[٤٨]. ومن جانبه، علّق العمر بشكل غير مباشر على قضية التظاهر؛ مدّعياً أنها عملية علمانية تهدف إلى تقويض أمن الأمة، في حين يتطلّب تحقيق أمن الأمة الحفاظ على الدين[٤٩]، بينما كان للغربنة والعلمنة أثر سلبي في النساء المسلمات[٥٠].

في بداية عام ١٩٩١م، ألقى **العودة** محاضرة مؤثرة عن حقوق الإنسان في الإسلام أو الحقوق الشرعية تحت عنوان «حقوق الإنسان في الإسلام». وقبل أن نشرح بشكل مباشر الموضوعات الرئيسة التي تناولها **العودة** في هذه المحاضرة، هناك ثلاث نقاط تحتاج إلى التوضيح، وهي العلاقة بين حقوق الإنسان والحقوق الشرعية، والمناهج النقدية التي استخدمها في هذه المحاضرة، بالإضافة إلى دور المحاضرة في عملية التغيير والإصلاح السياسيين في المملكة العربية السعودية[٥١].

في محاضرة **العودة**، يشير مصطلح حقوق الإنسان إلى الحقوق التي ينص عليها إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. أما الحقوق الشرعية فهي تشير إلى حقوق الإنسان طبقاً للإسلام والفقه. وتعدّ حقوق الإنسان في إعلان الأمم المتحدة، وكذلك الحقوق الشرعية متشابهة في الكثير من الجوانب. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحقوق الشرعية أو حقوق الإنسان وفقاً لشرائع الإسلام وفقه الشريعة لها سمات مختلفة. فقد تحدث العودة عن عناصر موجودة في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان تتفق مع الشريعة، وأوضح أن هذه العناصر قد نصت عليها الشريعة

---

(٤٨) سلمان بن فهد العودة، «المرأة عودٌ على بدء،» (محاضرة مسجلة من جزأين في ١٩٩٠).

(٤٩) ناصر العمر، «ويل للعرب من شرٍ قد اقترب،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠).

(٥٠) ناصر العمر، «فتياتنا بين التغريب والعفاف،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

(٥١) تقوم هذه الفقرات على ثلاثة مصادر رئيسة: **المصدر الأول** هو محاضرة العودة حول «حقوق الإنسان في الإسلام» والتي كانت في أوائل عام ١٩٩١، **والمصدر الثاني** هو المحادثة مع الشيخ العودة في ٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٣، أما **المصدر الثالث** فهو مقالة العودة بعنوان: «الشريعة والحرية،» في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arrid = 1549> [3/6/2003].

وقد اقترح العودة من جانبه هذه المصادر مما يوضح مساحة الحرية في الإسلام.

الإسلامية؛ ثم أشار بعد ذلك إلى بعض الاختلافات بين حقوق الإنسان المذكورة في إعلان الأمم المتحدة والحقوق الشرعية في الإسلام.

من ناحية أخرى، كانت منهجية **العودة** في المحاضرة واضحةً ومباشرة، وتعكس وجهة نظر متوازنة. فعندما انتقد بعض العناصر، أوضحها بأسلوب يدعم حجته، ولكنه أشار إلى حالات وأمثلة يجب تعميمها على مواقف أخرى. فعلى سبيل المثال، تحدث **العودة** عن التقدم الذي تشهده حقوق الإنسان في الغرب، إلا إنه ذكر تعديات وخروقات لحقوق الإنسان في المنطقة مثل النزعة السلطوية الواضحة في سياسة الولايات المتحدة الخارجية وبعض سياساتها الداخلية؛ فيجب ألا نغض الطرف عن العناصر السلبية في الديمقراطية الغربية، ونركز على العناصر الإيجابية فحسب. كما أشار **العودة** إلى انتهاكات حقوق الإنسان في المعسكر الشيوعي السابق، وكذلك في بعض الدول في العالم الإسلامي. فعند تناول العالم الإسلامي، يجب أن نفرق بين الممارسات الحكومية في الدول الإسلامية والشريعة الإسلامية؛ حيث إن انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي يجب ألا تُعد انعكاساً للشريعة الإسلامية التي أرست قواعد الحقوق الشرعية التي توضح حقوق الإنسان الشرعية القائمة على الفقه.

بالإضافة إلى ذلك، كانت محاضرة **العودة** حول حقوق الإنسان هي المحاضرة السياسية الإسلامية الأولى التي تمسّ هذا الموضوع على الملأ في المملكة العربية السعودية. وعلى الرغم من ذلك، استخدم **العودة** في محاضرته خطوات تدريجية من أجل التحدث عن هذه القضية، وربطها بقضية التغيير والإصلاح السياسيْين؛ فلم يُشِر إلى المملكة العربية السعودية بالاسم، أو حتى ذكر أنها شهدت انتهاكات للحقوق الشرعية، بيد إنها من بين الدول التي يشير إليها بقوله «العالم الإسلامي»، أو عندما يكون هناك إدلاء بتصريحات عامة يمكن أن تنطبق على المملكة.

وأمام الآلاف من الجماهير، وضع **العودة** الأساس النظري الإسلامي لمسألة حقوق الإنسان في الإسلام. وتلا على المستمعين عدداً من الآيات القرآنية التي توضح العلاقة بين العبد وربه مقدمةً لموضوع المناقشة، ومن بين تلك الآيات قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۞ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ

ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٣ ـ ٥]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ ـ ٤].

ذكر العودة أربعة أسباب لمناقشة مسألة حقوق الإنسان في الإسلام، نقدمها في ما يأتي:

١ ـ عرف فقهاء القوانين الوضعية حقوق الإنسان في أواخر العصور الوسطى.

٢ ـ يعد موضوع حقوق الإنسان ذا أبعاد عالمية، وهنا تحدث **العودة** عن نقطة بعينها، وهي مفاهيم الغرب الخاطئة عن الإسلام:

> لا يعرف [الغرب] عن الإسلام إلا ثلاث مسائل: تعدد الزوجات... الرق والاسترقاق...، والجهاد وبناءً عليه يصوّر الغرب الإسلام على أنه أهدر حقوق الإنسان... كان لابد أن نتكلّم عن حقوق الإنسان في الإسلام لنبين أي مستوى من الكرامة رفع الإسلام إليها هذا الإنسان الكريم.

٣ ـ يعد النضال من أجل قضية حقوق الإنسان أمراً تاريخيّاً، ونتج عنه عدة تغييرات في المجتمعات.

٤ ـ قد تكون مشكلة الإعلام في الغرب أسهمت بشكل كبير في انتهاك حقوق الإنسان.

تناول **العودة** بعد ذلك بشكل مباشر قضية انتهاكات حقوق الإنسان، وأشار إلى أن المسلمين قد عانوا مراراً وتكراراً انتهاكَ حقوقهم في العالم. وانتقل **العودة** بعد ذلك من التحدث على المستوى العالمي إلى التحدث على المستوى الفردي، وحثَّ المسلمين على أن يكونوا على دراية جيدة بحقوقهم وكأنه في حلقة تدريس الغرض منها لفت انتباههم إلى أهمية حقوق الإنسان، وأن على الفرد أن يحارب من أجل نيلها:

> أما الإنسان المسلم فعلى رغم أن العالم يعلن باستمرار أنه لا يعترف بالفوارق بين الأديان، إلا أن الإنسان المسلم قطعاً يحظى بمعاملة خاصة ملؤها الإهدار واللامبالاة والاعتداء الصارخ على حقوقه... فعلى رغم اهتمام الإسلام بالإنسان وتكريمه ومنحه

الكثير من الحقوق بل كل الحقوق التي يستحقها إلا أن أقل الناس إحساساً بهذه الحقوق ـ بدون مبالغة ـ هم المسلمون. الفرد المسلم لا يشعر بكرامته ولا يسعى إلى نيل حقه، بل لا يعرف أن له حقاً، ويستكثر القليل مما يدفع له أو يمنح، وربما يستكثر حتى مجرد الحديث عن هذا الموضوع.

من ناحية أخرى، أكد **العودة** أن العالِم عليه التحدث عن قضية حقوق الإنسان، ويجب أن يتحدّث عن مشكلات العامة وقضايا سياسية. لذلك انتقد من لا يعتقدون أن العالِم الديني أو الفقيه لديه الحق في التحدّث عن حقوق الإنسان وغيرها من القضايا العامة والقضايا السياسية:

ولست أستغرب ولا أتعجب أن يقول قائل: أي علاقة لطالب علم شرعي أن يتكلم في حقوق الإنسان؟

وهكذا نجد أننا عملياً خضعنا لمسألة تبعيض الدين وتمزيقه، كما تطالب بذلك العلمانية وتدعو إليه، فأصبح مسموحاً للفقيه أن يتكلم في أحكام الطهارات والعبادات وغيرها، لكن حين ينتقل إلى الحديث عن القضايا العامة الكلية التي تحتاجها الأمة، فإن الكثيرين يفغرون أفواههم ويفتحون عيونهم ويقلبون أيديهم وملؤهم العجب والدهشة!! أي علاقة لهذا أن يتكلم في مثل هذا الموضوع؟!!

وكأن مثل هذه الموضوعات أصبحت نظرياً وعملياً[٥٢] حكراً على الغرب أو على تلامذة الغرب الذين يتكلمون في ديار الإسلام.

إن غيبة الوعي عن الدين جعلت الكثير من المسلمين لا يعرفون ماذا لهم من الحقوق في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ حتى يطالبوا بها، ولا ماذا عليهم من الواجبات والمسئوليات حتى ينهضوا بها ويتحملوها، وكذلك البعد عن الواقع جعلت الكثير من المسلمين لا يحركون ساكناً.

تحدّث **العودة** عن موضوع الحرية، فقال إن معناها يثير الجدل، وإنه يمكن أن يكون محدّداً ومشروطاً إما في القانون الوضعي أو في الشريعة

---

(٥٢) من الجدير بالذكر أن هذه ليست عبارة سلبية عن الغرب، فقد أراد العودة مقارنة الأجندة الإسلامية الخاصة بحقوق الإنسان وتقديمها.

الإسلامية. لذا أوضح الإطار الإسلامي الفقهي لمعنى الحرية بقوله:

> الحرية مهمة. «ومع ذلك فإن كلمة الحرية هي من أكثر الكلمات غموضاً!... تقول بعض التعريفات: الحرية هي: حق الفرد في أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين... وهنا لا بد أن نضيف: ولا يضر بنفسه أيضاً ولا بد أيضاً أن نحدد الضرر بأنه يشمل الضرر الدنيوي، كأن يتعاطى الإنسان أكلاً أو شرباً أو لباساً لا يضر بدينه أو ماله أو صحته أو مكانته، وأيضاً يشمل الضرر الديني، الضرر الأخروي الذي يجعل الإنسان تحت طائلة المساءلة والعقاب أمام الله تعالى يوم الحساب. فإذا كانت مسألة ما لا تضر بالإنسان ديناً ولا دنيا، ولا تضر بالآخرين أيضاً ديناً ولا دنيا فهنا يكون نطاق الحرية، ويكون الإنسان مأذوناً أن يتحرك ويعمل هذا الأمر، أمر مأذون له شرعاً فليس إثماً ولا حراماً، لا يضر بدينه وهو أيضاً لا يضر بدنياه... إذاً: ليس هناك حرية في الدنيا مطلقة قط... وبذلك يتبين لك أن من المطلوب أن يتنازل الإنسان عن جزء من حقوقه الشخصية في مقابل عدم حرمان الآخرين من حقوقهم، إن هذا التنازل الجزئي منك أنت ليس تنازلاً بلا مقابل، بل أنت تفعل ذلك من أجل ألا تفاجأ يوماً من الأيام بأن الآخرين اعتدوا على حريتك الشخصية، فهذا هو ثمن الحياة الاجتماعية المشتركة بينكم... فهذا صحفي ـ مثلاً ـ يصدر جريدة ويكتب فيها ما يقول مما يسيء إلى الدين وإلى الأخلاق وإلى فلان وإلى وإلى، ويقول: من حقي أن أكتب ما أريد، ومالك الجريدة أو الصحيفة يستطيع أن يمنع هذا الصحفي من الكتابة.

تناول **العودة** قضية الحكومة في الإسلام، ولكن من دون تفاصيل؛ إذ تحدث بشكل عام عن مسؤوليات الحاكم المسلم، وأن عليه الحفاظ على الحقوق الشرعية. وانتقد البيروقراطية في الدولة التي تُنتهك فيها الحقوق الشرعية التي تتضمن الحقوق السياسية:

> فالحاكم في شريعة الله تعالى هو فرد اختاره الناس لكي ينظم لهم كيفية ممارسة الحقوق فيما بينهم بصورة صحيحة، وليس الحاكم وضع من أجل أن يصادر حقوق الناس. فلا بد أن يتنازل الجميع عن قدر من الحقوق والمصالح الذاتية حفاظاً على ذلك العقد

الاجتماعي العام. فعلى سبيل المثال - أيضاً - من حق الحاكم أن ينظم كيفية الحصول على الطعام - مثلاً - في بيعه أو تعاطيه، أو الشراب، أو السيارات، أو الرخص للسير، أو السفر، أو الشهادة، أو غير ذلك، أو أن يرتب وينظم عملية المرور، أو ينسِق العمل الوظيفي ويضع له شروطاً إلى غير ذلك، لكن إذا تجاوز هذا الأمر حد التنظيم المطلوب للمجتمع إلى التعقيد وافتعال العقبات والصعوبات والمشكلات؛ كان ذلك عبئاً على الإنسان، يفترض أن يتجاوزه ويتعداه، أو أدى هذا إلى امتهان كرامة الإنسان، أو مصادرة رأيه بالضغط والتهديد بحيث يكون الطعام - مثلاً - أو الشراب أو الشهادة أو الوظيفة أو المال أو غيرها لا تحصل للإنسان إلا عن طريق التسول، أن يريق ماء وجه، ويخضع للضغط والتهديد ومصادرة الرأي، فحينئذ تصبح عبئاً ثقيلاً يسعى الإنسان للتخلص منه بقدر المستطاع.

انتقل **العودة** مرة أخرى إلى تأكيد إطار حقوق الإنسان الإسلامي، فقال إن الإسلام يشدد على كرامة الإنسان، وإن الإنسان مُكَلَّف بالقيام بواجباته.

ومن ناحية أخرى، أكد العودة أن النبي [ﷺ] قد أكد حقوق الإنسان في الإسلام في خطبة الوداع (التي ألقاها [ﷺ] عام ١٠هـ/ ٦٣٢م). وفي حديث نبوي أكد النبي [ﷺ] هذه الحقوق في الإسلام وأوضحها. ومن خلال الإشارة إلى خطبة النبي (عليه الصلاة والسلام) والحديث الشريف اللذين ورد فيهما ذكر حقوق الإنسان أو الحقوق الشرعية، وضّح **العودة** الإطار الإسلامي السُنِّي الفقهي لهذه المسألة.

بالإضافة إلى ذلك، أعطى العودة بعض التفاصيل عن حقوق الإنسان في الإسلام وتحدّث عن الحقوق الشخصية وكذلك الحقوق الجسدية؛ بالإضافة إلى الحقوق القضائية، والحقوق السياسية وكذلك الفكرية، وأيضاً الحقوق الاجتماعية والاقتصادية علاوةً على الحقوق التعليمية. كما وضح **العودة** أن هذه الحقوق التي نص عليها الإسلام توجد أيضاً في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان:

منح الإسلام عباد الله الكثير من الحقوق:

أولاً: الحقوق الشخصية والجسدية: مثل أمن الإنسان من أن يستعبد (أن يكون رقيقاً) وأمنه أن يقهر أو يسخر أو يقتل أو يغتصب رجلاً أو امرأةً، أو يعذب، كل هذه الحقوق بلا شك جاء بها الإسلام، كذلك حق الإنسان في حرية الانتقال من مكان إلى مكان أو الرجوع إلى مكانه الأول، حرمة المساكن وعدم الاعتداء عليها، حرمة الاتصال الهاتفي بين إنسان وآخر، وألا يحق لأحد أن يعتدي عليه أو يتصنت عليه، حرمة الاتصال البريدي أو المراسلة، وأنه لا يحق لأي جهة أن تكشف مراسلة بين طرفين، حق الزواج، حق السلامة الصحية للإنسان، كل هذه الحقوق تدخل فيما يسمى بالحقوق الشخصية والجسدية.

النوع الثاني: ما يسمونه بالحقوق القضائية: ويقصدون بها ضمان حق الإنسان في أن يدافع عن نفسه أمام المحاكم، ومساواة الناس أمام القضاة، وأنه ليس هناك إنسان يتميز عن آخر أمام القضاء، وعدم التعرض بصورة تعسفية للقبض على إنسان أو اعتقال إنسان أو نفي إنسان من بلد إلى آخر أو حبسه أو محاكمته إلا وفق نظام معمول به، كما يشمل هذا حق الإنسان في تقديم العرائض والشكاوى إلى أي جهة يشاء.

النوع الثالث: هو ما يسمونه بالحرية الفكرية والسياسية، وهذا يشمل أشياء كثيرة جداً قد يكون معمول بها في بعض البلاد، مثلاً: يشمل ـ عندهم وفي بلادهم ـ حق الإنسان في تكوين حزب سياسي والانضمام لعضويته، أو حق اللجوء إلى بلد آخر، أو حق تكوين الجمعيات والأحزاب أو غير ذلك، لكنه يشمل أيضاً أموراً جاء بها الإسلام، يشمل حرية الرأي والتعبير عنه وفق الأصول الشرعية... فأوجب على المسلم أن يكون آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، قائلاً لكلمة الحق، مجاهداً في هذا السبيل، حريصاً على أن يعبر عن رأيه الناضج الصريح الذي يبني ولا يهدم ويحقق المصالح ويدفع المفاسد. ومثله أيضاً حرية الصحافة والإعلام ـ كما يسمونه ـ ونحن نعلم أن الغرب حقق قدراً كبيراً مما يسمى بحرية الإعلام عندهم، فتجد أن الإعلام يتكلم عن قضايا كثيرة

تتعلق بأوضاعهم الحكومية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها، وقد أفلح الإعلام عندهم في الكشف عن فضائح كثيرة مثلما فعلت بعض الصحف الأمريكية حين فضحت ما يسمى بقضية فضيحة «وتر جيت»...

أما الحق الرابع الذي ضمنته تلك الوثيقة: فهو ما يسمى بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية: مثل حق الإنسان في الملكية الخاصة، أن يملك المال أو الأرض ولا يحق لأحد أن يصادر ماله أو أرضه أو يعتدي عليه، ومثله حق الإنسان في التجارة والصناعة إلى غير ذلك، ونحن نجد أن هذه الحقوق مقررة في الشريعة... ومن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان مراعاة الإنسان في حال البطالة والعجز والمرض والشيخوخة، وأن الدولة مطالبة بمساعدته وإعانته، وهذا كما ضمنته حقوق الإنسان فقد ضمنته الحقوق الشرعية التي جاء بها سيد البشرية محمد ﷺ، كما أن من تلك الحقوق الاقتصادية حق مساواة الجميع أمام التكاليف، فالضرائب - مثلاً - إذا جاز أن تفرض ضرائب على الناس في الإسلام، فلا بد أن تكون بقدر الحاجة وبقدر متساوٍ للجميع...

أما الحق الأخير عندهم: فهو ما يسمى بالحقوق التعليمية والثقافية، مثل حق التعليم، وهو في الإسلام ليس حقاً بل هو واجب، وفي الحديث الصحيح يقول ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»...

من ناحية أخرى، أوضح **العودة** الاختلافات بين حقوق الإنسان التي نصّ عليها الإسلام وتلك التي توجد في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. وهذه الاختلافات تتمثل في المصدر التشريعي لكل منهما، وفي الإيمان بأن الله ﷻ مطلع على كل شيء وأن حقوق الإنسان في الإسلام هي هبة من الله ونعمة للناس جميعاً. فقد بدأ المسلمون في معرفة هذه الحقوق عندما جاء الإسلام، كما إن هناك بعض الجوانب لهذه الحقوق ذُكرت في الإسلام، ولكن لم ينص عليها إعلان الأمم المتحدة مثل: حقوق الأيتام، وكذلك حق الجيران، بالإضافة إلى حقوق البسطاء وحقوق الإرث وحقوق العفو والتسامح.

في الجزء الثاني من المحاضرة، ناقش **العودة** عناصر «حقوق الإنسان

بين النظرية والتطبيق»؛ حيث ربط ذلك بعدة قضايا وأمثلة عن الانتهاكات التي حدثت لحقوق الإنسان. وقد بدأ نقده السياسي بحالات من المعسكر الشيوعي السابق، والدور الذي أدَّته الاستخبارات السوفياتية (KGB) في انتهاك حقوق الإنسان، ثم ركّز بعد ذلك على انتهاكات حقوق الإنسان التي يمكن أن تراها بالفعل في أجهزة الاستخبارات في دول الغرب، وفي سياسة دول الغرب الخارجية مثل دعم «إسرائيل» ضدّ إرادة الشعب الفلسطيني وحقوقه. وفي هذه الحالة بشكل خاص، استخدمت السلطات الغربية السلطة، وكذلك لغة القانون من أجل إجبار الشعب الفلسطيني والمسلمين على قبول واقع وجود الدولة الإسرائيلية. كما إن هناك الكثير من الأمثلة الأخرى على انتهاكات حقوق الإنسان في العالم الإسلامي.

وفي ما يتعلق بمن ينتهك حقوق الإنسان، ذكر **العودة** ما يأتي:

ليس المعتدون على حقوق الإنسان الحكومات فحسب، بل أكثر من ذلك، فالمعتدون:

أولاً: أصحاب الاستبداد السلطوي، الذين استغلوا ما منحهم الله تعالى ومكن لهم في التضييق على شعوبهم، والتمتع بخيراتهم الدنيوية.

ثانياً: الأقوياء في المجتمعات وهم كثير، فالتجار أحياناً يعتدون على حقوق الفقراء، ورؤساء الإدارات والمصالح والجمعيات والمؤسسات والهيئات في طول البلاد الإسلامية وعرضها، كثيراً ما يضطهدون الموظفين الصغار ويعتدون على حقوقهم ويبتزونهم ويهينون كرامتهم.

من ناحية أخرى، اقترح العودة بعض الحلول لمشكلة انتهاكات الحقوق الشرعية، وذكر ما يأتي:

أخيراً ـ وليس آخراً ـ فما هي الحلول؟

وباختصار أقول: الحلول كثيرة منها:

تقسيم المسئوليات إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية ... وكل جهة من هذه الجهات الثلاث تكون مستقلة عن الأخرى...

ثانياً: الرقابة على انسجام القرارات والأنظمة مع الشريعة الإسلامية.

بذلك كانت محاضرة **العودة** حول حقوق الإنسان في الإسلام مهمة للغاية، ولها تأثير عظيم، ويمكن أن تعد وسيلة للربط بين خطاب شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م والتماسَيْ عامي ١٩٩١ و١٩٩٢م. وقد كانت هذه المحاضرة نقطة ارتكاز في طريق التغيير والإصلاح السياسيين داخل المملكة العربية السعودية.

وفي محاضرته حول حقوق الإنسان، شرح **العودة** أن الحقوق السياسية تتضمن كذلك عدة قضايا مختلفة؛ إذ إنه في بعض الدول يكون لدى الأفراد الحق في تأسيس أحزاب سياسية، وإنشاء مؤسسات. وهنا، لم يعترض **العودة** على فكرة تأسيس أحزاب سياسية وإنشاء مؤسسات، فشرط تأسيس مثل هذا الهيكل لنظام سياسي تنافسي أن يكون في إطار الأصول الشرعية، وأن يكون متوافقاً مع حدود الإسلام القانوني والدستوري؛ فهذا هو طريق تأسيس تعددية سياسية إسلامية[٥٣]. كما أكد **العودة** علاوة على ذلك أن الحقوق السياسية تتضمن حرية التعبير، على أن تتوافق والشريعة الإسلامية، وأن يُجرى تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب يهدف إلى درء المفاسد، وجلب المصالح[٥٤]. بالإضافة إلى ذلك، أكد **العودة** حق الأمة في محاسبة الحكام ومراقبتهم، واقترح أن يُجرى تطبيق مبدأ الشورى، وفصل السلطات التنفيذية والتشريعية وكذلك القانونية[٥٥].

علاوةً على ذلك، اتفق **العودة** مع ما جاء في دراسة غاية في

---

(٥٣) يمكن أن يقوم هذا النقاش على محاضرة العودة حول حقوق الإنسان وعلى مجموعة من الدراسات الأخرى له مثل: «الشريعة والحرية،» و«قراءة في هموم العمل الدعوي،» (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣)، و«واجب الوقت،» (آذار/مارس ٢٠٠٣) بالإضافة إلى أنه في حزيران/يونيو ٢٠٠٣ نصح الشيخ العودة بالرجوع إلى هذه الدراسات: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfmrarcid = 1726> [17-2-2003], and <http://www.islamtoday.net/nprint.cfmaartid = 1849> [3/6/2003].

(٥٤) إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، وقد يختار الفرد عدم تطبيقه ولكن تطبيقه يعدّ واجباً يرجع إلى قدرة الفرد.

(٥٥) العودة، «حقوق الإنسان في الإسلام».

الأهمية نُشرت في الغرب حول هذه المسألة، وكانت الأفكار المقدمة فيها تعبر عن فكر القيادة. وقد كتب هذه الدراسة الدكتور **عبد الله الحامد** الذي كان من بين من وقعوا «مذكرة النصيحة» عام ١٩٩٢م، ونُشرت هذه الدراسة في لندن عام ١٩٩٥م تحت عنوان **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام**.

وفي تعليق على رأي **الحامد** بشأن أن الحاكم هو ممثل عن الأمة[٥٦]، ذكر **العودة** بشكل واضح وصريح في محاضرته حول حقوق الإنسان أن الشريعة الإسلامية توضح أن الحاكم يمكن أن يختاره الشعب من أجل إدارة الحقوق الشرعية وتنظيمها بين العباد، وأن الحاكم لا يُسمح له بانتهاك حقوق الإنسان. وفي إحدى خطب الجمعة في عام ١٩٨٩م، ذكر **العودة** كذلك أن الحاكم ممثل عن الأمة كلها[٥٧].

تعتمد الفكرة التي طرحها **الحامد** متحدثاً فيها عن حق الرجل الصالح والمسلم الكفء في تقلد مناصب الدولة الرسمية والمراكز المهمة[٥٨] على الرأي نفسه الذي تحدّث به **العودة** في محاضرته حول حقوق الإنسان. وفي خطبة الجمعة نفسها التي ألقاها **العودة** عام ١٩٨٩م، تحدّث عن فكرة مماثلة متعلقة بواجبات الحاكم المسلم[٥٩].

من خلال تناول مسألة تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل خاص، تحدّث **الحامد** عن المعادلة الفقهية نفسها التي طبقها **العودة** في عام ١٩٩١م في المحاضرة التي ألقاها عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولقد استمد **العودة** رأيه الفقهي من رأي **ابن القيم** الذي ذكر أن النهي عن المنكر قد يكون له إحدى هذه النتائج:

- سوف تختفي الرذيلة، وتحل محلها الفضيلة، ويعد درء المفاسد في هذه الحالة واجباً على كل مسلم.

---

(٥٦) عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام (لندن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ١٠٥.

(٥٧) سلمان بن فهد العودة، «واجبات حمل الأمانة،» (تسجيل خطبة الجمعة في ١٩٨٩).

(٥٨) الحامد، المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥٩) العودة، «واجبات حمل الأمانة».

• سوف تختفي الرذيلة بشكل جزئي، ويعد درء المفاسد في هذه الحالة جائزاً، ولكنه ليس واجباً.

• سوف تختفي الرذيلة ولكن ستحل محلها رذيلة أخرى، ويعد درء المفاسد في هذه الحالة ليس واجباً ولا جائزاً، ولكنه يجب أن يظل قيد التفكير والتشاور من أجل اتخاذ قرار بشأنه، إما بتطبيق هذا المبدأ أو عدم تطبيقه.

• سوف تختفي الرذيلة، ولكن تحل محلها رذيلة كبرى، وهنا يجب أن يظل الفرد صامتاً ولا يفعل شيئاً[٦٠].

أشار **الحامد** إلى أن حرية ممارسة الدعوة الإسلامية، وكذلك حرية التعبير لا تعد حقوقاً فحسب، ولكنها كذلك واجبات شرعية. فإنه الواجب على أهل العلم أن يقولوا الحقيقة؛ إذ إن مَن يكتمون المعرفة يتعرضون لعقاب شديد من الله ﷻ. وقد قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]. فإن عدم تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد دليلاً على انهيار الأمة وتدميرها[٦١]. وقد ناقش **العودة** هذا الأمر عندما تحدّث عن الحرية في الإسلام والتي يجب أن تحكمها الشريعة في محاضرته حول حقوق الإنسان. وفي هذا الشأن قال إن على العالِم، وكذلك الداعية الإسلامي أن يمارس الدعوة الإسلامية باستخدام وسائل محددة مثل: الدفاع عن المقهورين من الناس، وكذلك إصدار الفتاوى الشرعية وتقديم النصيحة ونشر الكتب وتعليم الأفراد وإجراء بعض الحوارات والمداخلات.

ومن جانبه، طبق **الحامد** وجهة نظر **العودة** في التعامل مع مسألة الثورة، فقال إن طاعة الحكومة تعد مطلوبة ما دام الحكام مسلمين، ويقيمون الصلاة. أما الخروج على الحاكم فهو أمر غير جائز إلا إذا

---

(٦٠) الحامد، المصدر نفسه، ص ١٠٨. انظر أيضاً: محاضرات سلمان بن فهد العودة، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،» (مسجلة في ١٩٩١)؛ «فقه إنكار المنكر،» (مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤)، و«المفسدة والمصلحة،» (مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

(٦١) الحامد، المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١١.

كان الحاكم كافراً كفراً بواحاً(٦٢)، ويمكن الاطلاع على ما قاله **الحامد** في دراسة **العودة** التي كتبها تحت عنوان: **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**(٦٣).

ومن الممكن رؤية تأثير القيادة الواضح في التماس أيار/ مايو عام ١٩٩١م، وهو ما أطلق عليه «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»، وكذلك التماس تموز/ يوليو عام ١٩٩٢م المعروف باسم «مذكرة النصيحة». وهنا، طرحت القيادة الإصلاحية والحركة الإسلامية السُنية السعودية الأوسع نطاقاً قضيتين للمناقشة في خطاب القيادة في شهر آب/ أغسطس عام ١٩٩٠م بتفاصيل كبرى، وهاتان القضيتان هما:

- **قبول وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية**: ولم تُطرح هذه القضية فقط من أجل مناقشة التحالف بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، ولكن أيضاً لمناقشة جوانب أخرى في السياسة الخارجية السعودية.
- **تفشي الفساد في الدولة**: وطُرحت هذه القضية للمناقشة، لدراسة بعض الجوانب في السياسة الداخلية السعودية.

وقد كانت هاتان القضيتان هما أساس الالتماسين، ويمكن رؤية تأثير القيادة الإصلاحية فيهما.

استمرار

في الفصل الثامن، سنتناول بشكل تفصيلي الالتماس الأول وهو «خطاب العلماء»، والالتماس الثاني وهو «مذكرة النصيحة». وستتبعهما مناقشة حول لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية والتحديات الداخلية. أما الفصل التاسع فإنه يدور حول العلاقة بالحكم الملكي، ويتحدث عن عناصر الدعم والتأييد العلمي.

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٦٣) العودة، سلسلة رسائل الغرباء، ج ٤: العزلة والخلطة: أحكام وأحوال، ص ١٠٤.

الفصل الثامن

الالتماسان والتحديات

خلفية عامة

يمكن أن نرى تأثير القيادة الإصلاحية بشكل واضح وجلي في التماس أيار/ مايو عام ١٩٩١م المعروف باسم «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»، وكذلك التماس شهر تموز/ يوليو لعام ١٩٩٢م المعروف باسم «مذكرة النصيحة». في هذين الالتماسين، تناولت القيادة الإصلاحية، بالإضافة إلى الحركة الإسلامية السُنّية السعودية الأوسع نطاقاً، قضايا مهمة تتعلق بشؤون الدولة. علاوةً على ذلك، ورد ذكر القضيتيْن الأساسيتيْن الآتيتيْن في خطاب القيادة الإصلاحية الذي أُلقي في شهر آب/ أغسطس لعام ١٩٩٠م بتفاصيل كبرى:

● **قبول الحكم الملكي بوجود القوات الأمريكية على الأرض السعودية**: ولم تُطرح هذه القضية فقط من أجل مناقشة التحالف بين الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، ولكن أيضاً لمناقشة جوانب أخرى في السياسة الخارجية السعودية.

● **تفشي الفساد في الدولة**: وطُرحت هذه القضية للمناقشة، لدراسة بعض الجوانب في السياسة الداخلية السعودية.

وفي الوقت الذي كانت فيه القيادة الإصلاحية تناضل من أجل إجراء التغيير والإصلاح السياسيين، حاولت بعض العناصر السعودية الداخلية

غير الحكومية أن تدحض حجج القيادة الإصلاحية. وقد لاقت القيادة عداوةً من ثلاثة عناصر: (١) جماعة الجامية الإسلامية السعودية أو السلفيون الجدد. (٢) وسائل الإعلام. (٣) المثقفون العلمانيون أو الليبراليون السعوديون أو الحداثيون[١]. وسوف نتناول تلك التحديات بالتفصيل لنهاية هذا الفصل.

«خطاب شوال» أو «خطاب العلماء» ـ أيار/مايو ١٩٩١م

في شهر شوال عام ١٤١١هـ (الموافق شهر أيار/مايو من عام ١٩٩١م)، وقّعت القيادة الإصلاحية ـ بالإضافة إلى عدد كبير من العلماء والقضاة وأساتذة الجامعة والدعاة والمفكرين الإسلاميين ـ التماساً وقدموه إلى الحكم الملكي، وأُطلق على هذا الالتماس «خطاب العلماء» أو «خطاب شوال»[٢].

أكد **العودة**[٣] أن هذا الالتماس يتعلق بشكل مباشر بالشؤون السعودية، وقد اقترح موقِّعو هذا الالتماس عدة اقتراحات من أجل حل مشكلات الدولة والمشكلات المجتمعية. ولم يكن من الضروري أن يتضمن التماس عام ١٩٩١م النظرية السياسية الفقهية الكاملة التي قدّمها **الحامد** في دراسته حول حقوق الإنسان في الإسلام، وتحدّث عنها **العودة** في المحاضرة التي ألقاها بشأن حقوق الإنسان في الإسلام. وكان ذلك أكثر ملاءمةً للحفاظ على عملية تدريجية في إجراء التغيير والإصلاح السياسيْين. وقدّم «خطاب العلماء» طلبات عامة عديدة من أجل التغيير والإصلاح، ولم تكن بمنزلة دراسة شاملة حول التغيير والإصلاح تهدف إلى فتح حوار مع الدولة. أما بالنسبة إلى العناصر المكمّلة التي كانت حلقة وصل بين «خطاب العلماء» والدراسات التي ذُكرت آنفاً حول حقوق الإنسان، فهي واضحة. وبالاستناد إلى تعريف **الحامد** لحقوق الإنسان،

---

(١) إن الكاتب استخدم هذه المصطلحات من أجل التسهيل على القارئ ومن أجل تعريف القوى الداخلية السعودية وهويتها أو سماتها التي تميّز بعضها عن بعض، علاوة على ذلك تستخدم هذه المصطلحات في الشؤون أو السياسة الداخلية السعودية والتي تعكس الواقع.

(٢) تم التصريح بذلك خلال لقاء مع القيادة الإصلاحية في صيف عام ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية.

(٣) خلال مناقشة مع الشيخ سلمان العودة حول خطاب العلماء في ٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٣.

نجد أن «خطاب العلماء» سعى إلى إرساء قواعد تطبيق الحقوق السياسية، وهَدَف إلى تقوية العلاقة بين الحاكم والمحكوم واستقرار العلاقة بينهما، وتنظيم السلطة من أجل الحدّ من الاستغلال، وتطبيق الشورى لمنع الفوضى.

ومن الجدير بالذكر أنها كانت المرة الأولى داخل المملكة العربية السعودية، التي يقدّم فيها ائتلاف سعودي التماساً إصلاحيّاً فيه أهداف ورؤية عامة لبعض المشكلات التي تواجه الدولة باستخدام وسائل سلمية ورسمية ومباشرة. ومن ثَم أصبحت قضية التغيير والإصلاح السياسيْين واضحة ومباشرة. ودعم ابن باز، وهو رئيس هيئة كبار العلماء ومعهد الإفتاء والبحث العلمي، طلبات التغيير والإصلاح السياسيْين، وأيدها[٤]، وكذلك الشيخ محمد العثيمين عضو هيئة كبار العلماء[٥].

بالإضافة إلى ما سبق، أدَّت القيادة دوراً رئيساً في تقديم هذا الالتماس. وبين شهري أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٠م وأيار/مايو عام ١٩٩١م الذي قُدم فيه «خطاب العلماء» بشكل رسمي إلى الحكومة، عقد العلماء الثلاثة عدة اجتماعات مع الكثير من العلماء والشيوخ والمفكرين الإسلاميين من أجل صياغة هذا الالتماس الإصلاحي[٦]. وقد كانت هذه الاجتماعات العلمية جزءاً من المؤتمر الشهري[٧]. ومن جانبه شارك ابن باز في هذه الاجتماعات، وكان في معظم الأحيان يجلس في نهاية اللقاء الشهري منفرداً بالقيادة من أجل مناقشة قضايا عامة[٨]. ومن الجدير

---

(٤) كان الشيخ عبد العزيز بن باز في المملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء وكذلك معهد الإفتاء والبحث العلمي. الخطاب الرقم ١٣٤٩، بتاريخ ١٤ شوال ١٤١١ هـ (الموافق ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٩١م).

(٥) الشيخ محمد العثيمين، خطاب شخصي (١٤/١١/١٤١١هـ - ٢٩/٤/١٩٩١م) وقد أظهر الشيخ العثيمين اهتمامه الواضح بأداء الحركات الإسلامية. انظر: محمد العثيمين في محاضرة مسجلة بعنوان: «الصحوة الإسلامية،» في التسعينيات (رقم ٧٧٦٣).

(٦) بناء على لقاءات مع الشيخ خالد القفاري وهو سكرتير الشيخ العودة الخاص في صيف ٢٠٠١ وحزيران/يونيو ٢٠٠٣.

(٧) بناءً على اللقاءات نفسها.

(٨) بناء على لقاءات مع الشيخ خالد القفاري وهو سكرتير الشيخ العودة الخاص في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣.

بالذكر أن «خطاب العلماء» كان أول طلب منظّم يدعو إلى التغيير والإصلاح السياسيْن في دستور الدولة الإسلامي.

وقد طالب «خطاب العلماء» بإجراء عدد من التغييرات والإصلاحات العامة التي تضمّنت ما يأتي:

١ ـ إنشاء مجلس الشورى من أجل تناول سياستَي الدولة الخارجية والداخلية طبقاً للشريعة الإسلامية.

٢ ـ مراجعة جميع القوانين واللوائح الخاصّة بالدولة في القطاعات السياسية والاقتصادية والإدارية؛ لجعلها تتّفق والشريعة الإسلامية.

٣ ـ اختيار الأكفياء والذين على خُلُق من أجل تقلد المناصب في الدولة سواء على المستوى الداخلي أم الدولي.

٤ ـ تطبيق العدالة والمساواة بحيث يحصل جميع الناس على حقوقهم ويؤدّون واجباتهم؛ فالاستغلال من أي مصدر، وكذلك التعدي على حقوق الناس من شأنه أن يؤدي إلى حدوث انقسامات داخل المجتمع، ويتبعه على الفور تدمير هذا المجتمع.

٥ ـ محاسبة جميع المسؤولين في الدولة من دون استثناء، وخاصة مَن هم في المناصب ذات التفوذ.

٦ ـ وضع سياسة عادلة لتوزيع المال العام بين جميع طبقات المجتمع، والتوقّف عن تضييع موارد الدولة أو استغلالها، وكذلك منع جميع ممارسات الاحتكار وتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي.

٧ ـ تطبيق الإصلاح العسكري.

٨ ـ التأكد من أن وسائل الإعلام، وكذلك الصحافة تعكس هوية الدولة الإسلامية.

٩ ـ وضع سياسة خارجية من شأنها أن تحافظ على مصالح الأمة، ولا تدخل في تحالفات تناقض الإسلام، بل تهتمّ بقضايا المسلمين في جميع أنحاء العالم، وتضفي السمة الإسلامية على السفارات السعودية.

١٠ ـ تطوير المؤسسات الدينية والدعوية ودعمها.

١١ ـ التكامل بين جميع المؤسسات القضائية، والتأكد من استقلال القضاء.

١٢ ـ الحفاظ على حقوق الأفراد والمجتمع، مع التخلص من السياسات القمعية، والحفاظ على تلك الحقوق طبقاً للشريعة الإسلامية[٩].

كان لخطاب القيادة في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م بشكل عام، ومحاضرة **العودة** عن حقوق الإنسان بوجه خاص، عميق الأثر في «خطاب العلماء» من النواحي الآتي ذكرها:

● ركّز «خطاب العلماء» على إجراء إصلاحات في السياسات الخارجية والداخلية السعودية. وكان ذلك هو موضوع خطاب القيادة الأساس في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م. واحتوى «خطاب العلماء» على الحجة الأساسية التي استخدمها **الحوالي**، وتقول إن الحكم الملكي يجب ألا يدخل في تحالفات تناقض الإسلام.

● جاء في «خطاب العلماء» مصطلحات استخدمها العودة مثل: الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان، كما استُعين بها لاحقاً في «مذكرة النصيحة».

● أوضح **العودة** أن حفظ حقوق الإنسان، وعدم انتهاكها يدعم الاستقرار والأمن في الدولة والمجتمع، في حين يسبّب انتهاكها الاضطراب والفُرقة في المجتمع.

● في محاضرته عن حقوق الإنسان، أكّد **العودة** أن العالم عليه أن يتحدّث عن مسألة حقوق الإنسان وغيرها من القضايا العامة أو القضايا السياسية.

● في محاضرته عن حقوق الإنسان، تحدّث **العودة** عن ضرورة حماية الحرمات والحقوق القضائية والحق في تطبيق العدالة، وقد تحدّث «خطاب العلماء» عن هذه المسألة بشكل عام.

---

(٩) انظر: «خطاب شوال» أو «خطاب المطالب» أو «خطاب العلماء» (شوال ١٤١١هـ ـ أيار/ مايو ١٩٩١م).

● تحدث **العودة** أيضاً عن الحكومة في الإسلام، والمسؤولية الشرعية التي يتحمّلها الحاكم المسلم في حال انتُهكت حقوق الإنسان. وقد أكد «خطاب العلماء» ضرورة تطبيق مبدأ العدالة والمساواة في المجتمع، وأن يُحاسب جميع المسؤولين في الدولة من دون أي استثناءات.

ومن جانبه، دعم **ابن باز** «خطاب العلماء» هذا، ثم واجه ضغطاً من الدولة؛ حتى يسحب توقيعه(١٠). وربط الأمير **سلمان** بين الموقعين على «خطاب العلماء» وحركة **جهيمان العتيبي** التي ظهرت عام ١٩٨١م من أجل إقناع **ابن باز** بأن يسحب دعمه لهذا الخطاب(١١).

ومن ناحية أخرى، مارست الحكومة ضغطاً على الشيوخ المقربين من القيادة. وسُجن **عبد الله الجلالي**، وهو عالم كبير من القصيم وكان شديد القرب من **العودة**، عدة مرات، كما أُصدر قرار بنفيه من الوطن؛ فأرسل **الجلالي** خطاباً إلى **ابن باز** يشكو فيه المعاملة القمعية التي لاقاها من الحكومة، وطلب منه تقديم الدعم له(١٢). وبعد ذلك ألقت الحكومة القبض على **سمير المالكي** الذي كان من أصدقاء **الحوالي** المقرَّبين(١٣).

بينما كان **ابن باز** يلاقي ضغطاً من الحكومة من أجل التخلّي عن دعمه لـ «خطاب العلماء»(١٤)، طلب توضيحاً من الموقعين لمطالبهم. ومن ثَم اتخذت القيادة دوراً بارزاً فقهيّاً وتنظيمياً في وضع الخطاب الشارح الذي أرسل إلى **ابن باز**(١٥). وأدَّت الدور نفسه في «مذكرة النصيحة»(١٦).

---

(١٠) هذه قناعة الكاتب.

(١١) خلال لقاء مع شيخ جليل في نيسان/ أبريل ٢٠٠١ وقد أكد أن الشيخ ابن باز قد تعرّض لضغوط من قبل الدولة لرفع دعمه لهذا الخطاب.

(١٢) يمكن الرجوع إلى خطاب الشيخ عبد الله الجلالي إلى الشيخ ابن باز الصادر في ٨ شوال ١٤١١هـ الموافق في ٢٣ نيسان/ أبريل ١٩٩١م.

(١٣) خلال لقاء مع شيخ جليل في نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠١م.

(١٤) يرجع ذلك إلى رأي الكاتب نفسه.

(١٥) انظر «الخطاب الشارح،» عام ١٩٩١ حيث رأى الكاتب نسخة وأكد نص الخطاب.

(١٦) خلال لقاء مع دكتور محمد الحضيف وهو أستاذ سابق في جامعة الملك سعود في صيف ٢٠٠١.

أما «مذكرة النصيحة»، فقد كانت نتاج جهود تنظيمية وفكرية وبحثية مكثفة. وفي «المؤتمر الشهري»، عقد العلماء الثلاثة عدة اجتماعات ومناقشات مع الكثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين مثل: **عبد الله الجلالي**، و**عبد الله الجبرين** عضو هيئة كبار العلماء، وكذلك **عبد العزيز القاسم** وهو مستشار قانوني، و**محمد الحضيف**، و**محسن العوجي**، و**عبد الله الحامد**؛ وكانوا جميعهم أساتذة في جامعة الملك سعود. وقد اتّخذت القيادة وهؤلاء المفكرون والعلماء دوراً بارزاً وغاية في الأهمية في إصدار «مذكرة النصيحة». وبشكل خاص أشرفت القيادة على الصيغة الفقهية لها[(١٧)]، ثم دعمته على أساس إسلامي فقهي[(١٨)]. وكذلك دعم **عبد الله الجلالي**[(١٩)] و**عبد الله الجبرين**[(٢٠)] هذه المذكرة[(٢١)]، وقد نظم **القاسم** أجزاءها[(٢٢)].

وخلال الفترة بين تقديم «خطاب العلماء» في شهر أيار/ مايو عام ١٩٩١م وتقديم «مذكرة النصيحة» في شهر تموز/ يوليو عام ١٩٩٢م، أصدرت القيادة خطابات أخرى سياسية إسلامية فقهيّة، تضع الأساس الفكري لتقديم «مذكرة النصيحة». وتُعدّ محاضرة **العمر** التي وردت تحت عنوان «فقه الاستشارة» إحدى خطوات التمهيد لإصدار «مذكرة النصيحة»، فقد أوضح **العمر** فيها أن الشورى يجب أن تُطبّق على مستوى الدولة، وعلى مستوى العلماء والدعاة. علاوةً على ذلك، ركز على أهمية

---

(١٧) خلال لقاء مع شيخ جليل في نيسان/ أبريل من ٢٠٠١ ولقاء مع محمد الحضيف في صيف ٢٠٠١.

(١٨) يمكن الرجوع إلى تصديق العودة على «مذكرة النصيحة» (١٨ ذو الحجة ١٤١٢هـ الموافق في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٢م) يمكن الرجوع كذلك إلى تأييد الحوالي لمذكرة النصيحة (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م) ولم يكن خطاب الحوالي مؤرّخاً ولكنه تأكد خلال لقاءات شخصية مع سكرتير الشيخ الحوالي.

(١٩) راجع تأييد الشيخ عبد الله الجلالي لمذكرة النصيحة (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

(٢٠) يطلق الشباب الإسلامي السعودي لقب شيخ الشباب على الشيخ عبد الله حيث إنه كان على علاقة ودية وقريبة منهم وذلك خلال لقاء مع أحد طلاب الشيخ الجبرين في صيف ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية.

(٢١) راجع تأييد الشيخ عبد الله الجبرين عضو رئاسة هيئة كبار العلماء ومعهد الإفتاء والبحث العلمي، لمذكرة النصيحة (٢٣ ذو الحجة ١٤١٢هـ الموافق في ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٢م).

(٢٢) خلال لقاء مع شيخ قريب من سلمان العودة في ربيع ٢٠٠١م.

العلماء والدعاة، وعلى أن يمارسوا الاستشارة الداخلية من أجل منع ظهور مشكلة الفردية [اتخاذ القرارات من دون مشاورة الآخرين]. فالشورى شكل من العبادة، الهدف منها التوصل إلى القرار الصائب وإلى الوحدة والتنظيم بين الجهود المختلفة، وإلى تدريب الناس على المشاركة في المشورة، وهي طرق لاكتشاف الموهوبين. وتُعد النصيحة شكلاً من أشكال الشورى، وأداةً تعليمية للأفراد من أجل التمييز بين الأشياء القانونية وغير القانونية، ومن ثَم يجب الأخذ بمشورة العلماء والدعاة[٢٣].

«مذكرة النصيحة» ـ شهر تموز/يوليو ١٩٩٢م

في شهر تموز/يوليو عام ١٩٩٢، وقّعت القيادة بالإضافة إلى عدة إصلاحيين إسلاميين سعوديين سُنّة التماساً آخر؛ مطالبين فيه بإجراء التغيير والإصلاح السياسيَّيْن. وأصبح يُطلق على هذا الالتماس «مذكرة النصيحة»، وكان أكثر شمولية من الالتماس الذي قُدم عام ١٩٩١م. وقد قُدّمت هذه المذكرة بشكل مباشر إلى مكتب الملك[٢٤]. وتقرّب مئة وأحد عشر مواطناً من بينهم علماء وأساتذة وأكاديميون، وكذلك تكنوقراطيون من الحكم الملكي ودعموا هذه المذكرة التي كانت تطالب بإجراء التغيير والإصلاح السياسيَّيْن.

طالبت «مذكرة النصيحة» الملك بإجراء التغيير والإصلاح في عدة قطاعات. وتناولت عشرة موضوعات رئيسة، من بينها دور العلماء، والقوانين والضوابط والنظام القضائي والمحاكم وكرامة الإنسان وحقوقه والشؤون الإدارية والمال والاقتصاد والمؤسسات الاجتماعية، بالإضافة إلى القوات المسلحة ووسائل الإعلام والعلاقات الخارجية؛ وجرت مناقشة كل منها على أسس إسلامية. ولخّص الكاتب المذكرة أدناه، ثم

---

(٢٣) انظر: ناصر العمر، «فقه الاستشارة،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

(٢٤) خلال لقاء مع الشيخ عبد الوهاب الطريري في الرياض في صيف ٢٠٠١، الذي يُعتبر أحد علماء الجيل الجديد الذي كان قريباً من القيادة الإصلاحية وأحد موقّعي خطاب العلماء في ١٩٩١، و«مذكرة النصيحة» في ١٩٩٢ وكان مدير مكتب الموقع الإلكتروني للشيخ سلمان العودة الرسمي وهو الإسلام اليوم (Islamtoday).

شرح العلاقة بين هذه المذكرة والقيادة الإصلاحية بشكل عام، وخطابات العودة بشكل خاص.

ملخص ما ورد في المذكرة

١ ـ حدث تهميش لدور العلماء والدعاة بشكل كبير في الحياة العامة، ويجب تعزيز دورهم.

٢ ـ تعرضت الأنظمة القانونية والقضائية الإسلامية إلى غزو من الأحكام واللوائح غير الإسلامية، وتحتاج هذه المشكلة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل شامل.

٣ ـ ضعفت سلطة نظام المحاكم الإسلامية، والسلطة القضائية الإسلامية تحتاج إلى التعزيز.

٤ ـ انتهك الحكم الملكي عدة جوانب من حقوق الإنسان، وأموراً أخرى تتعلق بكرامته، وتحتاج هذه المشكلة إلى الاهتمام، وإيجاد حل لها.

٥ ـ ظهر الفساد في إدارة الدولة، وعلى الدولة أن تُجري بعض الإصلاحات الإدارية التي تحقق للناس العدالة، وتعاقب هؤلاء الأفراد المسؤولين عن الإضرار بمصالح الناس.

٦ ـ أُقحمت الدولة في عدة ممارسات سواء أكانت مالية أم اقتصادية غير إسلامية، مما أدى إلى إهدار المال العام على نحو غير عقلاني ما هدّد أمن الأمة. كما كان الحكم الملكي يموّل أنظمة فاسدة ودكتاتوريات في دول مختلفة، وكان لهذا تأثير سلبي في قدرة الدولة المالية والاقتصادية على تحسين الخدمات الداخلية في جوانب التعليم والصحة والبنية التحتية. كما يجب الاستعانة بنظام مراقبة محاسبي، بالإضافة إلى إنشاء نظام مصرفي ومالي إسلامي.

٧ ـ تعرّض نظام الرعاية الذي تقدّمه الدولة لعدة صعوبات، ولذا من الضرورة بمكان تعزيز المرافق العامة، والاستمرار في تطبيق نظام الرعاية الذي تقدّمه الدولة.

٨ ـ كشفت أزمة الخليج النقاب عن مشكلات عديدة في القطاع العسكري، فقد اتضح أن لدى الدولة قوات مسلحة دون المستوى مما اضطرها إلى الاعتماد على سلطة خارجية من أجل الدفاع عن بلدها. ولذا نجد أن الجيش في حاجة إلى تعزيز وإمداد كمّاً وكيفاً، ويجب إنهاء أي تحالفات أو معاهدات عسكرية تقوض سيادة الأمة.

٩ ـ بما أن نشر الإسلام هو أهم وأسمى واجب للدولة الإسلامية التي تطبّق الإسلام باعتباره نظام حياة، يجب أن تؤدي وسائل الإعلام دوراً بارزاً في أداء هذا الواجب على أكمل وجه، فيجب أن يحمي الإعلام هوية الأمة الإسلامية ويحافظ عليها، ويدافع عن الإسلام، ويدعم قضاياه، ويشجع جميع الأنشطة التي تجيزها شرائعه وقيمه، ويمنع كل ما يعارضه أو يشوه صورته.

١٠ ـ يشير القرآن الكريم، وكذلك سنة النبي محمد [ﷺ] إلى أن علاقات الدولة الإسلامية الخارجية يجب أن تهدف إلى نشر الإسلام في شتى بقاع العالم، وتوحّد صفوف المسلمين وتدعم القضايا الإسلامية، ولكن لم يهتم الحكم الملكي بهذه الأمور على نحو جاد، وبشكل خاص شارك في عدّة تحالفات، وتعاون مع دول غير إسلامية عديدة؛ ممّا خدم الأغراض الاستعمارية لهذه الدول(٢٥).

ومن جانبه، شرح **العودة**(٢٦) أن «مذكرة النصيحة» هي مسألة تجريبية تهدف بشكل مباشر إلى تناول قضايا المملكة، في حين كانت دراساته هو و**عبد الله الحامد** بخصوص حقوق الإنسان دراسات نظرية. وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت الخطابات الثلاثة مكمّلاً أحدها الآخر. ويكمن الهدف الأساس لهذه المذكرة في مناصرة قضية إصلاح سياسات الدولة الإسلامية التي تتضمّن حقوق الإنسان، والحقوق السياسية طبقاً للشريعة الإسلامية. وقد سعت المذكرة بشكل خاص، وبناء على تعريف **الحامد** للحقوق السياسية ـ إلى إرساء قواعد تطبيق الحقوق السياسية التي تهدف إلى تقوية العلاقة بين الحاكم والمحكوم واستقرارها وتنظيم

---

(٢٥) «مذكرة النصيحة» في محرم ١٤١٣هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٢.

(٢٦) مناقشة مع الشيخ العودة حول «مذكرة النصيحة» في ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

السلطة من أجل منع أي استغلال؛ بالإضافة إلى تطبيق مبدأ الشورى، لمنع الفوضى[٢٧].

ويمكن أن نرى العلاقة بين المذكّرة وخطاب **العودة** بشكل خاص، والقيادة الإصلاحية بشكل عام، من خلال ما يأتي:

● بناءً على تعريف **الحامد** للحقوق السياسية، أوضح **العودة** في محاضرته عن حقوق الإنسان بعض عناصر الحقوق السياسيّة، بالإضافة إلى أنه عمد إلى تطبيقها. ونسردها في ما يأتي:

الحق في تأسيس حزب سياسي تنافسي، في إطار إسلامي قانوني فقهي دستوري.

الحق في حرية التعبير.

الحق في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتضمن البعد السياسي.

الحق في طلب محاسبة الآخرين.

مساءلة الحاكم والحكومة.

التأكد من أن الحاكم اختير من قبل الناس لإدارة الحقوق الشرعية وتنظيمها.

الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

أهمية تأسيس نظام الحسبة الشامل.

وضع نظام قضائي للفصل في المظالم[٢٨] التي تُرفع بشأنها الدعاوى أو الشكاوى ضد الحكومة، وضد المسؤولين الرسميين البارزين في الدولة؛ على أن تكون الشريعة هي المصدر الرئيس لهذه الحقوق[٢٩].

---

(٢٧) محادثة مع الشيخ العودة في ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(٢٨) وهو دور مماثل لذلك الذي يقوم به مراقب البرلمان في بريطانيا.

(٢٩) محاضرة لسلمان العودة مسجلة حول حقوق الإنسان في الإسلام في كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

علاوةً على ذلك، تناولت المذكرة معظم هذه القضايا، وشكلت برنامجاً سياسيّاً إسلاميّاً كاملاً يشتمل على المناهج المطلوبة كافة من أجل تطبيق الحقوق. وقد ذكر أحد الإسلاميين السعوديين، وهو من كتب مقدمة المذكرة، ما يأتي:

يرى بعض المراقبين هذه المذكرة باعتبارها برنامجاً انتخابيّاً يعبّر عن أجندة الحركة الإسلامية الحديثة في المملكة العربية السعودية. ولعدة أسباب أدّت إلى قلق عميق غير مسبوق بالنسبة إلى الحكومة السعودية؛ لأنها طبقت الرأي الإسلامي لأول مرة على عدة قضايا مهمة، مثل: قضية حرية التعبير واستقلال القضاء والفصل بين المؤسسات التشريعية والتنفيذية.

● أكدت المذكرة عناصر سياسية عديدة مثل: (١) المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام الشريعة الإسلامية بالاستناد إلى المساواة العادلة والشورى طبقاً للشريعة الإسلامية. (٢) الحق في تقديم النصيحة أو النقد البنّاء. (٣) ضرورة تأسيس نظام الحسبة، ونظام محكمة المظالم القضائي. (٤) النظر في الجرائم السياسية. (٥) استقلال القضاء. (٦) بناء محكمة إسلامية عليا يعمل فيها علماء مميزون ومرنون لتؤدي وظيفة محكمة دستورية إسلامية؛ من أجل التعامل مع قضايا أصولية لتأكيد سيادة الشريعة الإسلامية على رأس الدولة وحكومتها. (٧) الشريعة هي المصدر الوحيد للحقوق. (٨) حرية التعبير. (٩) الحق في تقديم شكوى ضد موظفي الحكومة أو انتقادهم بسبب إهمالهم لحقوق الناس. (١٠) إنشاء نظام من أجل استبدال الوزراء والمسؤولين رفيعي المستوى بصفة دورية بغيرهم ممن تثبت كفاءتهم. (١١) عدم اعتبار الدولة مالكة الثروة، بل النظر إليها بأنها نائب ووكيل ووصي فحسب. (١٢) منع جميع أشكال الاحتكار والامتيازات، وضمان حصول أفراد الشعب على الحق في المنافسة الشريفة. (١٣) إلغاء جميع البروتوكولات والمعاهدات التي أبرمتها الدولة، مما أثر بالسلب في سيادتها واستقلالها في إدارة الشؤون العسكرية. (١٤) عدم اعتماد الحكومة على أي سلطة عسكرية خارجية من أجل الدفاع عن المملكة وحمايتها. (١٥) تجنب أي شكل من أشكال التحالف أو التعاون بين الحكم الملكي والدول الأخرى التي تخدم أهدافاً استعمارية.

● تمثّل المذكرة بشكل عام آراء موقعيها بخصوص الحكومة

الإسلامية، والطريقة التي يجب أن يتبعها الحاكم المسلم في إدارة السياسات الداخلية والخارجية. فهذا هو الاهتمام الرئيس في خطاب القيادة في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، وخطبة الجمعة التي ألقاها العودة في عام ١٩٩٠م، ومحاضرة العودة التي ألقاها حول حقوق الإنسان في عام ١٩٩١م، بالإضافة إلى محاضرة العمر التي جاءت تحت عنوان «فقه الاستشارة»، وألقاها في عام ١٩٩٢م.

● أكدت المذكرة بشكل واضح المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام الشريعة الإسلامية. فهذا هو جوهر خطاب القيادة السياسي الإسلامي الفقهي، مثل خطبة الجمعة التي ألقاها العودة عام ١٩٩٠م، ومحاضرته عن حقوق الإنسان في عام ١٩٩١م، ومحاضرته التي كانت تحت عنوان «تحرير الأرض أم تحرير الإنسان»، وألقاها في عام ١٩٩٢م.

● وفي «مذكرة النصيحة» ـ مثلما كان الحال مع الالتماس الأول ـ كان من بين الموضوعات اهتمام العودة بدور العلماء والدعاة الذين يجب أن يشتركوا بدورهم في السياسات، ويناقشوا القضايا العامة. وقد وقَّع هذه المذكرة العلماءُ، وكذلك عدة مفكرين إسلاميين. وناقش الفصل الأول بأكمله من المذكرة دور العلماء والدعاة داخل المملكة العربية السعودية، وفي المجتمع بأكمله. كما طالبت برفع جميع الحدود والقيود، وإلغاء الأوامر كافة التي من شأنها أن تعوق نشاط العلماء والدعاة. ويجب على الحكومة أن تمهد الطريق من أجل تأسيس الهيئات والمنظمات المستقلة للعلماء والدعاة. علاوةً على ذلك، على الحكومة أن تدعم الدور الذي تؤديه هيئة كبار العلماء من خلال تعيين العلماء الجادين المعروفين بقدرتهم على تقديم النصيحة في كل ما يتعلق بعملية التشريع. وكذلك يجب أن توافق هيئة كبار العلماء على جميع المعاهدات والتشريعات. فمن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى خطابات الحوالي التي سبقت إصدار «مذكرة النصيحة»، وتناولت ما يتعلق بالعلماء والدعاة مثل محاضرة «المسؤولية» التي أُلقيت في عام ١٩٩٢م، و«واجبات الداعية» التي أُلقيت في عام ١٩٩٢م، و«واجبنا تجاه ديننا» التي أُلقيت في عام ١٩٩٢م[٣٠].

(٣٠) أكد العودة دور الداعية الإسلامي البارز في المجتمع، في هذا الصدد، انظر: سلمان العودة، «الداعية والمجتمع،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

• خصصت المذكرة فصلاً كاملاً للحديث عن كرامة الإنسان وحقوقه، ويعتمد هذا الفصل في مادته على محاضرة **العودة** عن حقوق الإنسان. وأكدت هذه المذكرة مسؤولية الحكومة الإسلامية في ضمان حقوق الإنسان.

• أوضحت المذكرة بشكل تفصيلي أن انتهاكات الدولة لحقوق الإنسان تسبب تفكك المجتمع، وانهيار الدولة كلها. واستعانت المذكرة بنموذج **ابن خلدون** من أجل إثبات انهيار الدولة في حالة تفشي الفساد. علاوةً على ذلك يعد موضوع انهيار الدولة مادة مهمة في خطاب **العودة** والقيادة الإصلاحية كلها. وفي محاضرته عن «أسباب سقوط الدول» (آب/أغسطس عام ١٩٩٠م) ناقش **العودة** بشكل تفصيلي وشامل قضية انهيار الدول، واستخدم نموذج **ابن خلدون** من أجل إثبات أن انتشار الفساد يسبب انهيار الدولة في النهاية. وقد وضعت المذكرة مقولة **العودة** بخصوص انتهاك حقوق الإنسان في إطار تجريبي بغرض التوضيح، وذلك من خلال الإشارة إلى عدّة أمثلة على انتهاكات الحقوق الشرعية في المملكة. كما ركّزت المذكرة تركيزاً شديداً على قضية حماية الحرمات والدفاع عنها، وفي هذا الصدد انتقدت القانون الجنائي السعودي، كما أكدت الضوابط الإسلامية العديدة المفروضة على حقوق الإنسان.

• بعد توضيح النظرية القانونية، أبرزت المذكرة القضايا الفعلية التي انتُهكت فيها الحرمات للمناقشة. علاوةً على ذلك اقترحت المذكرة بنوداً دستورية للحكم في الجرائم، ومن بينها الجرائم السياسية. ومن ثَمّ كانت الإشارة إلى الجرائم السياسية تطوراً غاية في الأهمية في أسلوب نيل الحقوق السياسية. وكان هذا الاقتراح يمثل قاعدة دستورية يمكن محاسبة المسؤولين في الدولة، بالاستناد إليها وتوجيه التهم إليهم.

• بالإضافة إلى ذلك، طبّقت المذكرة مبدأ **العودة** في التعامل مع الحرية في الإسلام؛ حيث أكد أن الحرية مشروطة طبقاً للفقه الإسلامي بما هو حلال وما هو حرام. لذلك، أكَدت المذكرة منع أي دعوة إلى الأفعال المحرمة، والفضائح والرذائل التي تسعى إلى الفساد في الأرض أو تشويه صورة الإسلام. كما أشارت المذكرة إلى أنّ المؤلفات المنشورة الأجنبية يجب أن تكون خاضعة لمعايير إسلامية، تكون لها السلطة في

حالة تفعليها؛ لمنع تداول أي مؤلّفات تسهم في نشر أفكار الإلحاد أو معتقدات العلمانية أو العري أو الفساد الأخلاقي أو الإباحية.

• علاوةً على ذلك، أكد **العودة** ضرورة ألا تكون البيروقراطية في الدولة معقدة أو صعبة أو قهرية أو مثيرة للجدل أو تمثّل عبئاً على الناس أو تخضعهم لها امتهاناً أو تنتهك كرامتهم. وفي هذا الصدد، خصصت المذكرة فصلاً منها يؤكد هذه النقطة التي تناولها **العودة** ليخلص إلى أن السياسة الإدارية يجب أن تكون قائمة على البساطة في الإجراءات والتنفيذ، وعلى الجودة. لذلك طالبت المذكرة بضرورة محاسبة موظفي الدولة المهملين ومعاقبتهم.

• إضافةً إلى ما سبق، رأت المذكرة أن الحكومة السعودية يجب ألا تعتمد على أي سلطة عسكرية خارجية، وأن الحكم الملكي يجب أن يتجنب أي نوع من أنواع التحالف الذي يخدم أهدافاً استعمارية لدول أخرى. وقد ورد هذا المطلب أيضاً في خطاب القيادة في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م.

• كما استخدمت المذكرة لغة فقهية ولغة سياسية فقهية وقد ظهر ذلك في خطابات القيادة بشكل عام، وفي خطابات **الحوالي** على وجه الخصوص. وقد تصدّت هذه المذكرة للعلمانية[٣١]، وأكدت آيات الحكم نفسها التي وردت في القرآن الكريم، وغيرها من الأطر الفقهية التي استخدمها **الحوالي** كثيراً في دروسه التعليمية ومحاضراته عن «شرح العقيدة الطحاوية» (١٩٨٥م ـ ١٩٩٠م). وكان إصرار **الحوالي** على الاعتماد على الشريعة باعتبارها العنصر الرئيس في التحكم في قانون الدولة والمجتمع، والحاكم والمحكوم ـ كجزء لا يتجزأ من الإيمان الإسلامي ـ يكمّل ما طرحته المذكرة في هذا الصدد نفسه.

من ناحية أخرى، شاركت القيادة مع الحركة الإسلامية السُنّية السعودية واسعة النطاق في تقديم الالتماسيْن الإصلاحييْن. وفي هذه الحالة كان العلماء الثلاثة يثيرون اهتمام الساحة الإسلامية كلها، ويؤثرون

---

(٣١) يمكن رؤية المذكرة كلها بوصفها مشروعاً يسعى إلى مواجهة العناصر العلمانية في سياسات الحكم الملكي الخارجية والداخلية وهذا هو الاهتمام الأساس للحوالي.

فيه؛ مما أعطاهم فرصة للعمل مع شخصيات إسلامية أخرى، وتنفيذ مشاريع إسلامية مشتركة. ومن ثَم لم تكن القيادة جماعة علمية إسلامية منعزلة، بل كان لها أتباع كثيرون.

أما بالنسبة إلى الضغط الذي مارسته الحكومة على ابن باز من أجل أن يفصل نفسه عن موقّعي الالتماس الأول، فقد كان له تأثير بدوره في الالتماس الثاني؛ فقد رفضت هيئة كبار العلماء التي كان يرأسها ابن باز المذكّرة، وتغيّب بناءً على ذلك سبعة أعضاء من السبعة عشر عضواً الممثّلين للهيئة عن اجتماعها لدى اتخاذ قرار شجب المذكرة، ومن ثم وقَّع على القرار عشرة أعضاء فحسب[٣٢]. وقد ترك ذلك انطباعاً بأن بعض الأعضاء عارضوا شجب هذا القرار، ولكن من جانبها أوضحت هيئة كبار العلماء في بيان لها عدة نقاط تؤخذ على المذكرة، وقالت إنها سوف تؤدي إلى حدوث الفوضى والانقسام داخل الأمة، وإن طريقة توزيعها على الملأ أمر خاطئ، كما إنها تجاهلت إنجازات الدولة، وأفادت العدو ولها صلة ببعض الجهات الأجنبية الخارجية. وجاء البيان الذي أصدرته هيئة كبار العلماء وقد اعتُبِر رد فعل على المذكرة، في صفحة واحدة، ولم يُستخدم فيه المنهج الإسلامي القانوني والفقهي الواضح، ولم يكن ردّاً واضحاً على المذكرة التي جاءت في ١٣١ صفحة. ومع ذلك، وجَّه بيان الهيئة عدة اتهامات ضد موقّعي المذكرة مثل وجود صلة بعناصر خارجية؛ من دون توضيح طبيعة هذه الصلة. وهذا يبرر لهجة بيان المواجهة القوية الذي تبعه.

واجهت القيادة إدانة هيئة كبار العلماء للمذكرة من خلال إصدار بيان بعنوان «رد الإصلاحيين»[٣٣]. وقد وقَّع بيان المواجهة هذا **الحوالي والعودة والعمر**، ودائرتهم الداخلية التي تتضمن **عائض القرني وسعيد بن زعير ومحمد السحيباني ويحيى اليحيى، ومحمد القحطاني، وسعيد مسفر**،

---

(٣٢) «بيان هيئة كبار العلماء بشأن مذكرة النصيحة» (١٩ ربيع الأول ١٤١٣هـ الموافق في ١٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢م).

(٣٣) «رد الإصلاحيين على الهيئة وبيانها بشأن مذكرة النصيحة» (ربيع الأول ١٤١٣هـ - أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢م)، وقد أكد الكاتب قضية هذا الرد في لقاءات عديدة مع أعضاء القيادة الإصلاحية وخالد القفاري سكرتير الشيخ العودة.

وسعد الحُميد، وعبد الوهاب الطريري، وعبد القاري، وعبد الله التويجري، والعالم الجليل عبد الله الجبرين[٣٤] الذي كان معروفاً بدعمه للقيادة. وقد اهتمت القيادة بتعزيز بيانها الذي جاء ردَّ فعل على بيان هيئة كبار العلماء عن طريق الحصول على توقيعات عدد آخر من العلماء والشيوخ، وخاصةً الجبرين؛ حيث أعطى وجود هذا العالم لهذا البيان شرعية إسلامية رسمية؛ لأنه كان عالماً رفيع المستوى وعضواً في هيئة كبار العلماء. كما قلّل إصدار بيان مشترك من احتمالية التعرض للمخاطر السياسية.

كانت شرعية الدولة الإسلامية مهمة للغاية لموقّعي بيان المواجهة، وقد بدأ هذا البيان بالإشارة إلى أن الموقّعين مهتمون بسمعة هيئة كبار العلماء الدينية وبمكانتها العلمية. فقد تأذت سمعتها الدينية من إدانة المذكرة، وأثر ذلك أيضاً في مكانتها العلمية، وبدأ الناس في مجالسهم يشهرون بالهيئة. وهنا، نصح موقّعو بيان المواجهة بألا تكون (الهيئة) مثل وزارة الإعلام، ويرجع ذلك إلى أن «صياغة هذا البيان تشبه البيانات الإعلامية والأمنية»[٣٥]. وهنا، أشار الموقّعون إلى الطريقة التي كُتب بها بيان الإدانة؛ قائلين إنه إعلامي بدلاً من أن يكون علمياً. وقد ورد في بيان «رد الإصلاحيين» عدة ملاحظات على أعضاء هيئة كبار العلماء نلخصها في الفقرات الآتية.

أشار موقعو بيان المواجهة إلى أنفسهم بأنهم طلبة علم، وهذه السمة التي ألحقوها بأنفسهم تشير إلى الاهتمام العلمي المشترك الذي يربط بين القيادة والتيارات الإسلامية السُنية السعودية الأخرى. وهذا يعد أيضاً إشارة إلى سياسة التحالف العلمي التي كانت تمارسها القيادة الإصلاحية في بعض الأحيان. واستخدام مصطلح طلبة العلم هو طريقة لترسيخ الشرعية الإسلامية الفقهية لمصلحة بيان المواجهة. وكان الاهتمام الأول للموقّعين هو الدفاع عن أنفسهم بأنهم لم يكونوا وراء نشر المذكرة[٣٦]، ومن ثم دعوا الهيئة إلى التركيز على ما تحويه.

---

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) أوضح الكاتب قضية نشر المذكرة في الفقرة الآتية.

يمكن التعليق على هذا الجانب المتعلق بنشر المذكرة بوصفه شكوى من إحدى دوائر القيادة الداخلية على كاتب المذكرة نفسه الذي قال إن بعض موقعيها اشتركوا عن عمد أو عن غير عمد في نشر المذكرة في بيروت، لبنان(٣٧).

علاوةً على ذلك، اشتكى الموقعون من أن هيئة كبار العلماء قد انزعجت من نشر المذكرة، ولكنها في الوقت نفسه لم تنزعج من الفساد الذي يوجد في المملكة. وهنا أراد الموقعون أن يلفتوا نظر هيئة كبار العلماء إلى أن محتوى المذكرة ركز على المشكلات التي تعانيها المملكة، والفساد المتفشي فيها.

بعد ذلك، أشار بيان المواجهة إلى منهج نصيحة الولاة، كما أوضح الموقعون أن لديهم الحق في اختيار طريقة تقديم النصيحة للسلطة الحاكمة سواء في السر أم العلن وفقاً لما ينص عليه الفقه. علاوةً على ذلك، ذكر الموقعون أنهم كانوا يسعون إلى عقد اجتماع مع هيئة كبار العلماء من أجل مناقشة المذكرة، ولكن الهيئة أصدرت بيان الإدانة هذا قبل الاجتماع. كما وصف الموقعون بيان الإدانة بأنه مفتقد الموضوعية، وكذلك الحيادية.

من ناحيةٍ أخرى، رفض بيان المواجهة تشكيك الهيئة في نيات موقعي المذكرة. وهنا ذُكر أنه أمر غير أخلاقي أن تُوجَّه الاتهامات إلى الناس بسبب نياتهم، في حين ينص الفقه الإسلامي على أن الحكم على الناس يجب أن يكون من سلوكهم الظاهري. وتارةً أخرى ذكَّر الموقعون الهيئة أنه من الضرورة بمكان الحفاظ على سمعتها الدينية ومكانتها العلمية.

تناول بيان المواجهة اتهام الهيئة لموقعي المذكرة بأن لديهم ارتباطات خارجية وأجنبية. وأكد الموقعون أن الهيئة تأثرت بادعاءات أجهزة الأمن ضدّهم، كما رفض بيان المواجهة ادّعاء الهيئة بأن الموقعين قد تجاهلوا الإنجازات التي حققتها الدولة بقولهم إنه من غير الضروري

(٣٧) خلال لقاء مع الشيخ عبد الوهاب الطريري القريب من القيادة الإصلاحية في صيف ٢٠٠١.

الإشارة إلى الجوانب الإيجابية في الدولة عند مناقشة ما يتعلق بالمشكلات التي تواجهها. علاوةً على ذلك، رفض بيان المواجهة الاتهام الذي وُجه إلى الموقعين بأن المذكرة أفادت الأعداء.

طرح بيان المواجهة بعد ذلك عدة موضوعات للمناقشة، وركزت هذه الموضوعات على مكانتَي الهيئة العلمية والسياسية:

(١) هل أصبحت مهمة هيئة كبار العلماء الآن الإدانة والشجب أم مهمتها توضيح الحق المدعوم بالأدلة، وكذلك التصدي للفساد؟

(٢) لم يتناول البيان الذي أصدرته الهيئة أيّاً من المشكلات التي تواجه الدولة في وسائل الإعلام وفي الاقتصاد، وكذلك في السياسة الخارجية.

(٣) لم يذكر بيانكم أو يقترح أي حلول للمشكلات.

(٤) بناء على بيانكم، أصبح العلماء يدافعون عن أخطاء الدولة، مما يعني أنهم لم يصمتوا فحسب عن الحق؛ بل إنهم بدؤوا أيضاً يصدون الإصلاحيين ويعارضونهم.

(٥) لِمَ لَمْ تعلن الهيئة عن بياناتها كافة؟ وهل تجرؤ على نشر كل ما تصدره من بيانات؟ وهل يمكن أن تناقش قضايا بعينها، وأن تعلن آراءها فيها؟

(٦) يفتقر بيانكم إلى أدلة فقهية صحيحة.

أنهى الموقّعون بيانهم بذكر نقاط بعينها تدور حول دعم شرعية هيئة كبار العلماء الإسلامية والحكم الملكي. واهتم الموقّعون بتشكيل وحدة إسلامية سُنية علمية مع الهيئة، والتفاهم مع الحكومة عندما طالبوا بإجراء حوار معها.

ولزيادة الضغط على هيئة كبار العلماء[٣٨]، أصدر **عبد الله الجبرين** خطاباً منفصلاً عن البيان ينتقد فيه بيان هيئة كبار العلماء بشأن «مذكرة النصيحة»، ودافع فيه عن المذكرة وموقعيها[٣٩].

---

(٣٨) يرجع ذلك إلى رأي الكاتب الشخصي.

(٣٩) عبد الله بن جبرين، «بيان هيئة كبار العلماء بشأن مذكرة النصيحة» (١٠ ربيع الثاني ١٤١٣هـ الموافق في ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢م).

بعد إصدار بيان المواجهة في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٢م، استمرت القيادة في خطاباتها التي تتعلق بمسألة التغيير والإصلاح السياسيْين. ومن الجدير بالذكر أن محاضرة **العودة** التي ألقاها بعنوان «مطارق السنن الإلهية» كانت غاية في الأهمية. وكان الهدف الأساس من هذه المحاضرة هو فهم القانون الإلهي في نهوض السلطات الحاكمة والحضارات، وسقوطها. فمن الناحية التجريبية، كلما ازدادت الأنظمة والمجتمعات فساداً وقمعاً، ازدادت احتمالية تعرضها للانهيار. فهذه حقيقة تاريخية نجدها واقعاً فعليّاً إذا نظرنا إلى الحضارة الإغريقية، والإمبراطورية الرومانية، بالإضافة إلى الاتحاد السوفياتي سابقاً، وكذلك الكتلة الشيوعية الشرقية، فضلاً عن الدولة البهلوية في إيران. فيجب علينا جميعاً أن نرى هذه الأمثلة إشاراتٍ تحذيرية للأنظمة وللمجتمعات الفاسدة التي تمارس القمع على شعوبها. فمن الضرورة بمكان أن نكافح، وأن نجاهد من أجل التغيير والإصلاح السياسيين، وذلك من أجل الحفاظ على الأمان والأمن، والتقدم في هذه الحياة الدنيا، وكذلك في الآخرة؛ إذ إن تطبيق العدالة يعدّ من بين العبادات، كما إنه واجب في الشريعة الإسلامية. ويجب أن تمر عملية التغيير والإصلاح السياسيين بخمس خطوات، هي: **أولاً** الالتفات إلى المفاسد التي يجب التخلص منها، **وثانياً** الإيمان بإمكانية التغيير والإصلاح، **وثالثاً** المشاركة في النضال من أجل تحقيق التغيير والإصلاح، **ورابعاً** الإيمان بأن التغيير والإصلاح يجب أن يكونا من خلال المنهج الشرعي، **وأخيراً** البدء بإصلاح نفسك وعائلتك وكل من حولك[٤٠].

لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية

في اليوم الثاني عشر من شهر ذي القعدة من عام ١٤١٣هـ (الموافق الثالث من شهر أيار/مايو عام ١٩٩٣م)، أُنشئت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. وقد تضمنت هذه اللجنة ستة من العلماء والمشايخ الإسلاميين السعوديين، وهم: **عبد الله الجبرين وعبد الله المسعري** (وهو الرئيس السابق لديوان المظالم)، **وسليمان الرشودي** (محامٍ)، وعبد الله **التويجري**

(٤٠) سلمان العودة، «مطارق السنن الإلهية،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

وعبد الله **الحامد** (وهما أستاذان في جامعة الإمام محمد بن سعود)، وكذلك حمد **الصليفيح** (وهو أحد المسؤولين في وزارة التعليم)[٤١].

في الإعلان عن تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ورد أن الهدف من تأسيسها هو الدفاع عن الحقوق الشرعية[٤٢] وحفظها. كما كانت اللجنة تفتح أبوابها لجميع شكاوى الناس الذين لديهم مظالم ويعانون القهر وعدم تطبيق العدل[٤٣]؛ وقد أغلقت الحكومة مكاتب المحامين الذي شاركوا في تأسيس هذه اللجنة، وحُرموا جميعاً من مناصبهم[٤٤]. ومن الجدير بالذكر أن أعضاء لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية كانوا مقربين من أعضاء القيادة الإصلاحية الذين لم يشاركوا في تأسيس هذه اللجنة، ولكنهم لم يرفضوا أهدافها[٤٥].

من الممكن أن نفهم عدم مشاركة القيادة الإصلاحية في تأسيس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في ضوء حقيقة أن القيادة في ذلك الوقت الذي تأسست فيه اللجنة في شهر أيار/ مايو من عام ١٩٩٣م كانت تواجه بالفعل تهديدات متزايدة من جانب الحكومة؛ حتى تتوقف عن ممارسة أنشطتها العامة[٤٦]. وكان من شأن مشاركة القيادة في عضوية اللجنة أن يزيد التوتر مع الحكومة.

التحديات الداخلية

في إطار نضال القيادة الإصلاحية من أجل التغيير والإصلاح السياسيّين، كانت بعض العناصر السعودية الداخلية غير الحكومية تحاول

---

(٤١) لقاء مع الدكتور محمد الحضيف وهو أستاذ سابق في جامعة الملك سعود في آب/ أغسطس ٢٠٠١.

(٤٢) تناول الكاتب في فصل سابق قضيةَ الحقوق الشرعية وقدّم دراسة في هذا الشأن للدكتور عبد الله الحامد وهو أحد الأعضاء المؤسسين للجنة الحقوق الشرعية.

(٤٣) «إعلان تأسيس لجنة الحقوق الشرعية» (١٢ ذو القعدة ١٤١٣هـ ـ ٤ أيار/ مايو ١٩٩٣م).

(٤٤) لقاء مع شيخ جليل في نيسان/ أبريل من ٢٠٠١.

(٤٥) لقاءات في المملكة المتحدة (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١) وفي المملكة العربية السعودية (صيف ٢٠٠١) مع عدد من كبار المشايخ المقرّبين من القيادة الإصلاحية.

(٤٦) في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ توقفت القيادة الإصلاحية تماماً عن ممارسة أنشطتها العامة بأمر من الحكومة.

مواجهة القيادة. وقد واجهت القيادة العداوة من ثلاث جهات رئيسة هي: (١) جماعة الجامية الإسلامية السعودية[٤٧] أو السلفيون الجدد[٤٨]. (٢) وسائل الإعلام. (٣) المثقفون العلمانيون أو الليبراليون السعوديون.

خلال فترة التسعينيات عارضت الجامية القيادة الإصلاحية، وفي بداية حرب الخليج الثانية في عامي ١٩٩٠م - ١٩٩١م ظهرت هذه الجماعة، وبدأت الهجوم والنقد اللاذعيْن للقيادة، كما فعلت مع جماعة الإخوان المسلمين، ومع **محمد سرور**[٤٩] الذي كانت أفكاره تدعو إلى الفوضى أو الفتنة مثلما جاء في ادّعاءات جماعة الجامية. وكان من قادة الجامية الشيخ **محمد أمان الجامي** الذي توفي عام ١٩٩٩م، والدكتور **ربيع المدخلي**[٥٠] وأخوه **محمد المدخلي**. على الصعيد السياسي، رفضت هذه الجماعة تركيز القيادة الإصلاحية على السياسة، وخطاب «فقه الواقع»؛ إذ يشير مصطلح «فقه الواقع» إلى أهمية أن يكون لدى المصلح الإسلامي اهتمام شديد بالسياسة، وقدرات تحليلية على الربط بين الفقه والواقع[٥١]. وبعد حرب الخليج الثانية في عامي ١٩٩٠م و١٩٩١م، وزّع **المدخلي** كتيّباً يبرّر قبول الحكم الملكي وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية[٥٢]، كما وزّع أشرطة كاسيت انتقد فيها (أو هاجم) خطاب **الحوالي** الذي ألقاه في شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م، وعارض فيه قبول الحكم الملكي وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية[٥٣].

---

(٤٧) تأتي كلمة الجامية من الجامي وهي لقب الشيخ محمد أمان الجامي الذي تُوفي عام ١٩٩٩ وكان قائد هذه الجماعة وقد كان عالماً سعودياً من أصولٍ إثيوبية وتعلّم في المسجد النبوي وعلّم في الجامعة الإسلامية في المدينة. ويستخدم هذا المصطلح في السعودية للإشارة إلى هذه الجماعة. وقد كان ذلك مؤكداً في الكثير من نقاشات القيادة الإصلاحية.

(٤٨) يطلق على هذه الجماعة الإسلامية في بعض الأحيان «السلفيون الجدد».

(٤٩) الشيخ محمد سرور هو قائد أو شخصية إسلامية بارزة من سورية، ولكن يعيش في المنفى منذ عام ١٩٦٧.

(٥٠) صرح بذلك سعودي من المدينة المنورة وتخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة.

(٥١) بُنيت وجهة نظر الكاتب على ملاحظات عامة لأداء الجامية وخطابها خلال فترة التسعينيات ومن محادثاته مع بعض تابعيها.

(٥٢) رأى الكاتب ربيع بن هادي المدخلي في الولايات المتحدة الأمريكية في شباط/ فبراير أو في آذار/ مارس ١٩٩١.

(٥٣) ربيع المدخلي، «البراءة إلى الله مما جاء في شريط ففروا إلى الله،» (محاضرة مسجلة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢).

أشار أحد المراقبين إلى الجامية بوصفها حزب الوُلاة[٥٤]، وذكر **محمد سرور** أن هذه الجماعة تدّعي أنها حامية للحركة السلفية الإسلامية[٥٥]، في حين يشير مصطلح «حزب الولاة» إلى الولاء القاطع للدولة، ومن ثم كان الولاء التام والطاعة العمياء والخضوع الشديد للحكام هي السمات الرئيسة التي ميّزت هذه الجماعة. وكان الاختلاف المهم بين حزب الولاة والقيادة الإصلاحية هو رفض الحزب تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي تطبقه القيادة[٥٦]. ولهذا السبب رأت هذه الأخيرة الحزب بوصفه كياناً يعارض إرادتها في المجاهرة بالقول والتعبير عن أفكارها (قلقها تجاه ما حصل)، وفي ربط الدين بالسياسة بالتحليل والحجة.

خلال فترة التسعينيات، لم تردّ القيادة على ادّعاءات الجامية[٥٧]، وتمثّلت استراتيجيتها في تجاهل هذه الجماعة، أو تجنّب النزاع معها[٥٨]. وطرح المؤلّف هذا الموضوع للنقاش عند لقائه مع **الحوالي** الذي ظن أن هذه الجماعة أو بعض أعضائها تعتمد أفكارهم على اجتهادات بعينها، وأن الصبر والتسامح مطلوب معهم[٥٩]. وقد أقرّ **العودة** في ما بعد استراتيجية تجنّب حدوث نزاع التي اتبعتها القيادة[٦٠].

أما بالنسبة إلى المصدر الثاني لنقد القيادة، فكان صحيفة سعودية؛ ففي أثناء الجدل المستمر حول «مذكرة النصيحة»، نشرت الصحيفة السعودية المحلية، المعروفة باسم **الندوة**، سلسلة من المقالات حول التطرف. وفي البداية هاجمت قادة إسلاميين غير سعوديين مثل الدكتور **حسن الترابي** من دولة السودان، وكذلك **راشد الغنوشي** من تونس. ثم

---

(٥٤) استُخدِم مصطلح «حزب الولاة» لوصف هذا الاتجاه الإسلامي من قبل محمد سرور بن نايف. انظر أيضاً: محمد سرور، «السلفية بين الولاة والغلاة،» (دراسة غير منشورة).

(٥٥) تطلق كلمة سلفية على المتبعين للنبي [ﷺ].

(٥٦) سرور، «السلفية بين الولاة والغلاة».

(٥٧) وجهة نظر شخصية خلال فترة التسعينيات.

(٥٨) فهم المؤلف لأداء القيادة الإصلاحية.

(٥٩) محادثة مع الشيخ سفر الحوالي في صيف عام ٢٠٠١.

(٦٠) انظر: سلمان العودة، «الدفاع عن ديننا أولاً،» <http://www.islamtoday.net/english/redirect7.cfm?cacid=30&sub_cacid=486> [31/8/2002].

بدأت الندوة بمهاجمة **الحوالي** وزميله **عائض القرني**، ومن ثَم أدّى ذلك إلى إثارة غضب العامة تجاه الصحافي صاحب هذه السلسلة، وكان يُقال له **يوسف دمنهوري**(٦١). وعقب ذلك، أعرب الأمير **سلمان** عن اعتذاره البالغ إلى **الحوالي**، من خلال أحد المشايخ المقربين من الأخير، وشكا هذا الصحافي إلى الملك **فهد** الذي اقترح إقصاءه عن مجلس التحرير(٦٢). وبعدها تحركت الحكومة بشكل سريع من أجل تهدئة الموقف، فأقالت هذا الصحافي بالفعل من مجلس التحرير. ورد **عبد الوهاب الطريري** على **يوسف دمنهوري** في خطبة الجمعة من خلال الدفاع عن موقف القيادة الإصلاحية(٦٣)، في حين لم ترد القيادة عليه بنفسها.

كان المصدر الثالث لنقد القيادة هو المفكر البارز الدكتور **غازي القصيبي**، وهو السفير السعودي في لندن، وكان وزيراً سابقاً. ومن الجدير بالذكر أن هذا النقد كان الأكثر جدية؛ إذ كتب سلسلة من المقالات في صحيفة سعودية عربية مقرها الأساس في لندن، وهي جريدة **الشرق الأوسط**، في عمود يعرض فيه مقالاته تحت مسمى «في عين العاصفة»، وذلك بعد الغزو العراقي على دولة الكويت في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٩٠م. وفي هذه السلسلة من المقالات شنّ هجوماً على الرئيس العراقي السابق **صدام حسين**، ثم بدأ بالكتابة حول الأصولية الإسلامية. وقد ربط بين الرئيس السابق **صدام حسين** والأصولية الإسلامية، فاستخدم مصطلح «الأصوليون الصداميون»(٦٤) من أجل وصف الإسلاميين المتطرفين الذين يساندون الرئيس السابق **صدّام حسين**. وقال بعد ذلك إن هؤلاء الأصوليين كانوا يُعِدُّون العدة من أجل الهجوم على السلطة الحاكمة(٦٥)، وإنهم بالفعل قد وضعوا خطة من أجل أن يصبحوا هم السلطة الحاكمة(٦٦). وبعدئذٍ ربط بين بعض

(٦١) يوسف دمنهوري هو صحافي سعودي من أصول مصرية من مدينة دمنهور، ولذلك أصبحت لقباً له، وذلك بناء على محادثة مع أحد أتباع القيادة الإصلاحية.

(٦٢) محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة** (واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٦٣) محادثات مع طالب علم استمع إلى هذه المحاضرة المسجلة أو حضر الخطبة نفسها.

(٦٤) استخدم القصيبي اسم صدّام لوصف المتطرفين الإسلاميين.

(٦٥) انظر: **الشرق الأوسط**، ١٦/ ٢/ ١٩٩١.

(٦٦) انظر: **الشرق الأوسط**، ١٧/ ٢/ ١٩٩١.

الشخصيات المحليّة وبين الزعيم الإسلامي السوداني **حسن الترابي**، فقال إن تجميع الشخصيات المحلية جزء من استراتيجية **الترابي** القائمة على خطة أصولية[٦٧].

واجهت القيادة ادّعاءات **القصيبي** بشكل غير مباشر، ومن دون الإشارة إليه بالاسم[٦٨]. ولم يكن هذا الخطاب موجهاً إلى سلسلة المقالات التي كتبها **القصيبي** في جريدة **الشرق الأوسط** فحسب، ولكنه كان بمنزلة ردّ على كتابات أخرى **للقصيبي** نُشرت في أماكن أخرى، وكان الهدف الأساس من هذا الخطاب مواجهة **القصيبي** والتصدي له.

عقب ذلك، ألقى **العودة** محاضرة بعنوان «الشريط الإسلامي»[٦٩]، بدأ فيها بتأييد استخدام أشرطة الكاسيت من أجل نشر وجهات النظر والآراء المختلفة. وبعدها بدأ بمناقشة العناصر السلبية والإيجابية لأشرطة الكاسيت التي تنقل مادة إسلامية، كما قدّم عدة اقتراحات تقنية وفكرية لتطوير أداء هذا النوع من نقل المعرفة الإسلامية[٧٠]. وعلاوة على ذلك، أشار **العودة** إلى الهجوم الغربي على أشرطة الكاسيت الإسلامية؛ قائلاً إن الصحافة والدوائر السياسية ترى هذه الأشرطة مصدر قلق، ثم أوضح أنه قرأ في الصحف الغربية، واستمع إلى نشرات الأخبار الغربية التي تُناقَش فيها فكرة الهجوم على استخدام أشرطة الكاسيت الإسلامية، وربط استخدامها بإيران الشيعية الثائرة[٧١].

بالإضافة إلى ما سبق، أبطل **العودة** الادعاء الذي يربط بين ظاهرة أشرطة الكاسيت الإسلامية ووجود الفتنة. كما أكّد أنّ الحداثيين يدّعون، باطلاً. أن أشرطة الكاسيت الإسلامية تؤدي إلى ظهور الفتن في المجتمع، وكذلك تعكر صفو الإسلام، وعلّق على ذلك قائلاً:

---

(٦٧) الشرق الأوسط، ٢٢/ ٢/ ١٩٩١.

(٦٨) يمكن رؤية هذا الجزء بوصفه محاولة لتجنّب النزاع مع الدكتور القصيبي.

(٦٩) انظر: سلمان العودة، «الشريط الإسلامي،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).

(٧٠) يمكن رؤية ذلك بوصفه مقدّمةً عامة لموضوعه، حيث أكد العودة مكانة الشريط الإسلامي السُنية الشرعية من خلال الإشارة إلى عدة عناصر تعليمية وفكرية لنشر الدعوة والرسالة الإصلاحية.

(٧١) حاول العودة مناقشة أسباب الهجوم على الشريط الإسلامي.

«وكأن التيارات العلمانية تهتم بشأن الإسلام». كما ادّعى **العودة** أن العكس هو الصحيح: «فالحداثة والعلمانية هما السبب في تدمير المجتمع، ويجب أن يشارك كل من يهتم بالإسلام في حماية الشباب من أفكارهما». ومن أجل تبرير استخدام أشرطة الكاسيت الإسلامية وسيلةً لنقل الأفكار ونشرها، أزاح **العودة** الستار عن مشكلة الفرص المحدودة لحرية التعبير، فشكا أن الحداثيين يتحكمون في الصحافة ووسائل الإعلام في المملكة العربية السعودية، وأن الأصوات الإسلامية ليس لديها أي فرص لسماعها.

علاوةً على ذلك، أشار **العودة** إلى مقالة أخرى نُشرت في الكويت حول العلماء، وقال فيها الصحافي(٧٢): «إننا نأمل في أن يظل بعض علمائنا في مجالاتهم من دون أن يُقحموا أنفسهم بالقوة في عالم السياسة الذي لا يمكنهم المشاركة فيه...» وقد أدان **العودة** هذا النقد لمشاركة العلماء في مجال السياسة، وذكر أنه في الإسلام لا يوجد فصل بين الدين والسياسة. وتساءل: هل يريد هذا الصحافي أن يتجاهل(٧٣) الفتاوى التي تصدر عن هيئة كبار العلماء لها علاقة بالسياسة(٧٤)؟ وهنا أشار **العودة** إلى حقيقة أن هيئة كبار العلماء نفسها لها دور في السياسة، وهو ما يتعارض مع رأي القصيبي وادّعائه بأن العلماء يجب ألا يكون لهم دور في السياسة. وتساءل العودة عن مشاركة **القصيبي** نفسه في مجالات وموضوعات عديدة، ومن بينها السياسة والاقتصاد والتنمية والصحة والفقه الإسلامي. وتساءل تارة أخرى عن التخصص أو التخصيص، وعما إذا كان **القصيبي** يطبقه على

---

(٧٢) لم يصرح العودة باسم الكاتب ولكن المؤلف فهم أن المقصود هو غازي القصيبي، وتعد هذه هي الإشارة الثانية غير المباشرة له. وكان عنوان المقالة «يوميات كاسيت» والجريدة هي صوت الكويت.

(٧٣) لم يذكر العودة مجدداً اسم الكاتب.

(٧٤) هذا يعني أن هيئة كبار العلماء كان لها دور سياسي في المملكة العربية السعودية. وأن أي ادّعاء يفند هذا الدور السياسي يجب الشك فيه، وقد ذكر سلمان العودة شاهداً على ذلك أن هناك فتاوى عديدة لهيئة كبار العلماء تتناول قضايا سياسية. وبناءً على ذلك وعلى ملاحظات الكاتب، يجب ألا تكون هيئة كبار العلماء هيئة لا علاقة لها بالسياسة فهي مؤسسة شرعية تتعامل مع الشؤون السياسية بوصفها جزءاً من عملها. وقد تمنع الدولة هذا الدور السياسي وقد تدعي أن الهيئة ليس لها علاقة بالسياسة ولكن هذا موضوع مختلف.

نفسه[٧٥]!

وفي محاضرة **العودة** التي ألقاها بعنوان «الشريط الإسلامي»، تساءل عن أساس مصداقية **القصيبي** الإسلامي. وأمام الآلاف من المستمعين، ألقى **العودة** بعض الكتابات الشعرية والنثرية المثيرة التي ألّفها **القصيبي**. وفي كتابه الشعري الذي ألفه بعنوان «معركة بلا راية»[٧٦]، تحدّث **القصيبي** عن أمور من خبرته الشخصية في الحياة، وهو الأمر الذي يُعدّ وفقاً لما تنص عليه الشريعة الإسلامية غير أخلاقي أو غير قانوني. وبعد أن قرأ **العودة** أجزاء من هذه الخبرات الحياتية التي سردها **القصيبي** في كتابه، اعتذر للمستمعين على «قراءتها في هذا المكان المقدس الطاهر، في المسجد؛ كانت قراءتها بهدف تسفيه استخدام **القصيبي** اللغة الإسلامية الفقهية في نقد القيادة، ومن أجل التشكيك في علمه الإسلامي». وقد لخّص **العودة** هذه المحاضرة بالإشارة إلى المقالات التي كتبها **القصيبي** في جريدة **الشرق الأوسط**[٧٧] وتساءل عن استخدامه مصطلح «الأصوليين» الذي يعدّ في الأساس مصطلحاً مسيحيّاً غربيّاً مستورداً، كما انتقد سلسلة التعميمات التي استخدمها في كتاباته، مثل قوله: «إن «الأصوليين» يقفون إلى جانب **صدام حسين**» وإنهم «يسعون إلى الوصول إلى السلطة الحاكمة» و«إن هناك صلة بينهم وبين **حسن الترابي**»[٧٨].

وقد رد **العمر** على **القصيبي** على نطاق أوسع عن طريق مواجهة

---

(٧٥) لقد أصبح الأمر أكثر وضوحاً للقارئ بأن العودة يشير إلى القصيبي.

(٧٦) هذا كتاب شعر معروف لغازي القصيبي وإن الإشارة إلى هذا الكتاب تؤكد أن العودة كان يتحدث عنه على وجه الخصوص.

(٧٧) في الجزء الأخير من المحاضرة، أشار العودة بشكل مباشر إلى ادّعاء القصيبي الأخير في جريدة **الشرق الأوسط** وقد كان ذلك هو السبب الرئيس الذي جعل العودة يلقي محاضرة «الشريط الإسلامي». ولكن على الرغم من ذلك كما هو موضح للقارئ أن العودة قد وسّع نطاق محاضرته إلى خطاب مواجهة شامل، كما أبرز ذلك أسلوب سلمان العودة في مواجهة المشكلات والموضوعات. فهو في بعض الأحيان لا يتناول المشكلة مباشرة ويقوم بسلسلة من المقدمات حتى يصل إلى الجانب الأساس الذي يريد أن يوصله ومن أجل فهم وجهة نظر العودة من الضرورة بمكان أن ترى هذه المقدّمات وأن تربطها بوجهة النظر التي يريد توصيلها.

(٧٨) العودة، «الشريط الإسلامي».

القوى العلمانية السعودية بشكل عام، فتحدّث عن المظاهرة النسائية التي وقعت في اليوم السابع من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٩٠م، وعن المقالات والتعليقات التي كتبها **القصيبي** واستهدفت القيادة، وعن الإنجازات التي حقّقتها القوى العلمانية السعودية في المجتمع السعودي. وقد تحدث عن كل هذا في محاضرة له بعنوان «السكينة السكينة»، وفي هذه المحاضرة حذّر **العمر** من الكتابات والتعليقات الاستفزازية التي استهدفت الصحوة الإسلامية في المملكة العربية السعودية، وقال إنها أقحمت القوى العلمانية في شؤون الحياة؛ محاولةً استفزاز شباب الصحوة ليردوا عليهم بعنف. بالإضافة إلى أنه أشار إلى المنشورات التي جرى توزيعها عقب المظاهرة النسائية، وقال إنها كانت تحتوي على آيات محرّضة تحثّ الشباب على استخدام العنف.

وفي الحجة التي تحدّث بها **العمر**، اتضح أن هناك بعض القوى العلمانية والمنافقين أو الطابور الخامس كانوا وراء توزيع بعض هذه المنشورات أو معظمها. كما جادل أن القوى العلمانية كانت تعمل بثبات ضد الصحوة الإسلامية، وأن دعوتها إلى الحوار كان الهدف منها فتح مجال جديد للتشكيك في المُسَلَّمات الإسلامية. كما علق **العمر** على أن القوى العلمانية نجحت بالفعل في بعض المناطق في تنفيذ خطتها. فعلى سبيل المثال، في القطاع الاقتصادي كانت لديهم القدرة على منع تطبيق الشريعة الإسلامية، ولم تستطع الدولة تأسيس نظام مصرفي إسلامي بسبب وجود حواجز بيروقراطية. أما بالنسبة إلى الصحافة ووسائل الإعلام، فقد نجحوا؛ لأن القانون في المملكة المتعلّق بالإصدارت والبيانات الإعلامية أخذ في الاعتبار القوانين الإسلامية، ولكن لطالما كانت القوى العلمانية تحاول انتهاك هذا القانون في إصداراتها. بالإضافة إلى أنه كانت لديهم القدرة على التدخل في النظام القضائي في الدولة، وانتزعت عدة وزارات وأقسام في الدولة جزءاً من سلطة المحاكم الإسلامية. وقد تقدّمت بالفعل القوى العلمانية كثيراً في خطّتها التي كانت تهدف إلى الاختلاط بين الرجال والنساء في المؤسسات والأماكن العامة[٧٩].

---

(٧٩) ناصر العمر، «السكينة السكينة،» (محاضر مسجلة في ١٩٩١).

على ما يبدو، فَهِمَ **القصيبي** المحاضرة التي ألقاها **العودة** عن «الشريط الإسلامي»، والمحاضرة التي ألقاها **العمر** بعنوان «السكينة السكينة» على أنهما تستهدفانه؛ لذا نشر كتاباً بعنوان **حتى لا تكون فتنة**، وانتقد فيه القيادة بشكل مباشر، وبالاسم[٨٠] وهاجمها، وكان هذا الكتاب يحتوي على خمس رسائل، ثلاث منها موجهة **إلى العودة والعمر وعائض القرني**. كما رفض **القصيبي** الاتهام الذي وُجه إليه بأنه علماني، واتهم القيادة الإصلاحية بأنها تحاول إثارة الفتن في المملكة العربية السعودية، وأنها تسعى إلى إراقة الدماء. وعلاوةً على ذلك، ادعى أن الثورة الإيرانية الشيعية التي يتزعمها **الخميني** قد أثرت في القيادة الإصلاحية، كما استخدم اللغة الفقهية الإسلامية من أجل دعم ادّعاءاته.

عقب نشر كتاب القصيبي **حتى لا تكون فتنة** ظهرت دائرة واسعة من العلماء الإصلاحيين الإسلاميين السعوديين السُنّة للدفاع عن القيادة[٨١]، فعلى سبيل المثال، نشر **محمد القحطاني** ـ وهو أستاذ العقيدة في جامعة أم القرى في مكة، وزميل **الحوالي** ـ كتيباً بعنوان **ويكون الدين كله لله**[٨٢]، واتهم فيه **القصيبي** بأنه يحرض السلطة الحاكمة ضد العلماء، ويدافع عن العلمانية، ويلقي الاتهامات الباطلة من دون أدلة، ويثير الفتنة؛ كما اتهمه بالعجرفة والغرور. بالإضافة إلى ذلك، أرفق **القحطاني** هذا الكتيب وثائق تدعم ادعاءاته[٨٣]. من ناحية أخرى، رد **وليد الطويرقي، وسعيد الزعير وسمير المالكي وعوض القرني ومحمد القحطاني**[٨٤] على القصيبي عن طريق إصدار كتاب متعدد المؤلفين،

---

(٨٠) غازي عبد الرحمن القصيبي، **حتى لا تكون فتنة**، ط ٢ ([د. م.]: المؤلف، ١٩٩١).

(٨١) بعد خطابَي المواجهة السابقين، «الشريط الإسلامي» و«السكينة السكينة»، توقفت القيادة الإصلاحية عن الرد على غازي القصيبي ولم ترد على كتابه **حتى لا تكون فتنة**، حيث إن هذا الكتاب يقوم بشكل أساس على الادعاءات السابقة وقد تمت مناقشته، وذكره بالفعل في محاضرة العودة «الشريط الإسلامي».

(٨٢) محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، **ويكون الدين كله لله** ([د. م.]: المؤلف، [د. ت.])، وبسبب التوزيع المحدود لهذا الخطاب لم تتّضح السنة التي نُشر فيها أو المكان وقد أكد الكاتب أن عام النشر كان ١٩٩١ وقد احتفظ به في مجموعته الخاصة، كما ناقش الكاتب هذا الكتاب مع القحطاني نفسه خلال عمل ميداني له في صيف عام ٢٠٠١.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) وضع القحطاني هذه الوثائق والردود في كتابه **ويكون الدين كله لله**.

بعنوان **القصيبي والمشروع العلماني: حوار ومناقشة**، وجادلوا فيه أن القصيبي يدافع بشدة عن العلمانية والحداثة، ويهاجم علماء الإسلام، ويتجاهل ما حقّقته النهضة الإسلامية من إنجازات، ويشكّك في الشريعة الإسلامية، ويحاول أن يحرّض السلطة الحاكمة ضد الحوالي والعودة والعمر وغيرهم من الإصلاحيين. ومن أجل دعم ادعاءاتهم، أورد مؤلفو هذا الكتاب كتابات مختلفة للقصيبي خلال الستينيات والسبعينيات والثمانينيات[٨٥].

عقب نشر هذه الإصدارات التي أعدتها الدائرة الأوسع من الإصلاحيين الإسلاميين السعوديين السّنة، نشر القصيبي كتاباً آخر في لندن بعنوان **أزمة الخليج: محاولة للفهم**[٨٦] وذكر فيه القيادة الإصلاحية، ووجهة نظره فيها بشكل غير مباشر؛ من دون الإشارة إلى أسماء أعضائها[٨٧]. وفي الفصل الخامس من كتابه، حاول القصيبي تناوُل عدة موضوعات معقدة مثل:

- مصطلح «الأصوليين».
- المنظمات السياسية الإسلامية.
- دور القادة الأصوليين الإسلاميين خلال أزمة الخليج.
- أفكار صدام حسين العلمانية.
- ميل الأصوليين إلى صدام حسين في أثناء أزمة الخليج.
- العلماء السعوديين، وتعاطفهم مع الحركة الأصولية.
- منظمة حسن الترابي وفكرها ودعمها للرئيس صدام حسين.

---

(٨٥) محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، **القصيبي والمشروع العلماني: حوار ومناقشة** ([د. م.]: المؤلف، [د. ت.])، والكتاب عبارة عن حوار ومناقشة بين الطويرقي والزعير والمالكي والقرني والقحطاني والقصيبي، وبسبب التوزيع المحدود للخطاب لم تتضح السنة والمكان اللتين فيهما تم الإصدار ولكن يؤكد الكاتب أن السنة التي تم فيها النشر كانت ١٩٩٢ وأنه يحتفظ بهذه الخطبة في مجموعته الخاصة.

(٨٦) غازي بن عبد الرحمن القصيبي، **أزمة الخليج: محاولة للفهم** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

- جماعة الإخوان المسلمين وقيادتها العالمية.
- رفض القيادة وجود القوات الأجنبية على الأرض السعودية.
- الدعاة المسيَّسين في الخليج.

من جانبه، حاول **القصيبي** تحليل جميع هذه الموضوعات في أقل من عشرين صفحة، وكان ذلك صعباً للغاية إن لم يكن مستحيلاً. فعلى مدار الفصل الخامس من كتابه، أشار على نحو غير مباشر إلى القيادة الإصلاحية، وانتقد تدخّلها في مناقشة القضايا السياسية. كما إنه أشار إلى أن القيادة الإصلاحية[٨٨] شأنها شأن **الترابي** ساندت الرئيس **صدام حسين**، وأن هناك صلات تنظيمية وفكرية بين **الترابي** والقيادة[٨٩].

بعد إصدار كتاب **القصيبي**، بدأ الشيخ **عبد الرحمن الجبرين** ـ ابن الشيخ **عبد الله الجبرين** الأكبر الذي كان أحد أعضاء هيئة كبار العلماء ـ في الدفاع عن القيادة[٩٠]. وقد كان نقده الذي وجّهه إلى **القصيبي** على قدر كبير من الأهمية في دفاعه عن موقف القيادة. كما اتضح رده في الدراسة التي أعدّها عن العلمانية والحركة العلمانية السعودية، ونُشرت هذه الدراسة في بيروت عام ١٩٩٢م تحت عنوان **رسالة الإصلاح**[٩١].

بدأ **الجبرين** رده بإطار نظري أوضح فيه أن الصراع بين العلماء المسلمين من جانب والعناصر العلمانية من الجانب الآخر محتدم ومستمر، وأن هذا الصراع حدث في الفكر، وفي الجانب التعليمي، وفي المناصب المؤثرة والبارزة، وفي الحكومة. كما ادعى **الجبرين** أن الجبهة العلمانية السعودية ظهرت بصورة أساسية في أواخر الخمسينيات. ولاقت هذه الجبهة تصدياً ومقاومة من جانب الدولة، ولكن منذ تولي الملك **فيصل** مقاليد الحكم غيَّرت الجبهة العلمانية الاستراتيجية مواجهتها، وأصبحت تعمل داخل نظام الدولة. وتمثّلت خطتها إما في تغيير نظام الدولة، أو ابتكار تطور علماني داخل النظام مثل فصل الدين عن

(٨٨) المصدر نفسه، الفصل الخامس.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٩٠) يمكن أن نلاحظ هنا أن القيادة الإصلاحية لم ترد على كتاب القصيبي.
(٩١) عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، **رسالة الإصلاح** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٢).

الدولة. وقد كانت هذه النقطة التي تحدّث عنها **الجبرين** غاية في الأهمية؛ حيث أشار إلى احتدام الصراع بين القوى العلمانية السعودية والقوى الإسلامية من أجل الحصول على الفرص داخل نظام الدولة. وفي الجزء الأول من دراسته هذه، كشف الستار عن الاستراتيجية العملية التي تتبعها الجبهة العلمانية.

بعد ذلك، سأل الجبرين الحكم الملكي، متمثّلاً بشخص الملك **فهد**؛ أن يتصدّى لهذه الجبهة العلمانية باعتبار أنها تشكل خطراً على المجتمع الإسلامي السعودي، والدولة. كما انتقد كتابَي القصيبي **حتى لا تكون فتنة** و**أزمة الخليج: محاولة للفهم**؛ استناداً إلى نقطتين أساسيتين: **الأولى** هي أن خطاب **القصيبي** ـ كما ادعى ـ كان ممتلئاً بعبارات التحريض والتشويه، وتغيير معاني خطابات المشايخ، واستخدام أسلوب السخرية، **والثانية** أن **القصيبي** كان يدعم العلمانية والحداثة من الناحية الفكرية. وقد وجه **الجبرين** اتهامات إلى **القصيبي** بأنه علماني، ويعمل ضدّ الشريعة بجعلها موضوعاً للمناقشة، كما قال إنه عدو للعلماء والدعاة بوصفه لهم أنهم جماعة كهنوت يصدرون فتاوى رجعية[٩٢].

استمرار

في الفصل التاسع، سوف نتناول العلاقة بين القيادة الإصلاحية وبين الحكم الملكي، بالإضافة إلى التحدث عن عناصر الدعم والتأييد العلمي، وسيتبع ذلك ملخّص لسياسة المواجهة خلال فترة التسعينيات.

---

(٩٢) المصدر نفسه.

الفصل التاسع

الحكم الملكي والدعم

خلفية عامة

إنّ التوتر بين القيادة الإصلاحية والحكم الملكي تزايد في الفترة بين عامي ١٩٩١م و١٩٩٤م. كما بدأت الحكومة السعودية، تدريجياً، في الضغط على القيادة الإصلاحية للحدّ من خطابها. وقد أدّى ذلك بدوره إلى اعتقال كل من **الحوالي والعودة والعمر** وغيرهم من الإصلاحيين في شهر أيلول/ سبتمبر، وشهر تشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٩٩٤م. وخلال تلك الفترة، أظهرت القيادة الإصلاحية مقاومة سياسية كما سيُوضح في هذا الفصل.

في شهر حزيران/ يونيو عام ١٩٩٩م، أُطلق سراح المشايخ من السجن من دون أي محاكمة أو اتهام. واستُدعي **الحوالي والعودة والعمر** إلى جدة من أجل الاجتماع مع وزير الداخلية، وطلب منهم الوزير بدء عهد جديد وإيجابي في علاقة طيبة بين الجانبين؛ أي المشايخ الثلاثة من جانب، والحكم الملكي من الجانب الآخر. وكانت الرسالة الأساسية في هذا الاجتماع هي نسيان الماضي، وبدء علاقة جديدة مع الحكم الملكي.

خلال فترة النضال السياسي، تلقى العلماء الثلاثة دعماً وتقديراً وتأييداً علمائياً، مما يشير إلى أن نضالهم كان في إطار إسلامي سُنّي

متعارف عليه. وسوف يدقق المؤلف النظر في طبيعة هذا التقدير والتأييد.

التوتر والضغط والمقاومة السياسية والاعتقال

خلال فترة حرب الخليج الثانية (من شهر آب/أغسطس عام ١٩٩٠م حتى شهر آذار/مارس عام ١٩٩١م)، اتّجه فريق من المخابرات السعودية إلى جامعة أم القرى[1]، وطلب الاجتماع مع الدكتور **سفر الحوالي**، رئيس قسم العقيدة في الجامعة. وخلال اجتماعهم معه، طلب منه الفريق ألا يتحدث مرة أخرى عن السياسة الخارجية بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة، وألا ينتقدها. وقد رفض **الحوالي** هذا الطلب كتابةً، ورد عليهم قائلاً:

لقد أوضحت موقفي بالفعل من قبلُ، ولا أحتاج إلى خوض مناقشة مع سلطة المخابرات. وإذا كان هناك أي قلق أو سؤال، فستجدون الردود والإجابات مكتوبة مع الشيخ **ابن باز**؛ لأنه هو الوحيد الذي يناقش الأمور الخلافية حول الآراء الفقهية[2].

من ناحية أخرى، أثقل الحكم الملكي على القيادة الإصلاحية بممارسة المزيد من الضغوط عليها. وفي عام ١٩٩١م، أسست الحكومة لجنة تحت اسم «اللجنة الخماسية»؛ لاشتمالها على خمسة علماء كانوا أعضاء في هيئة كبار العلماء، وهم: **ابن باز**، و**صالح اللحيدان**، و**عبد العزيز آل الشيخ**، و**صالح الفوزان**، و**عبد الله الغديان**[3] وكان الهدف من إنشاء هذه اللجنة مواجهة ادعاءات **الحوالي** و**العودة** و**العمر** وغيرهم من الإصلاحيين الإسلاميين السُنّة على أساس إسلامي فقهي. كما طلبت الحكومة من اللجنة البدء بمحاضرات **الحوالي** و**العودة** وغيرهم من الإصلاحيين الإسلاميين السُنّة[4]. وكان النظام يسعى إلى إثبات أن القيادة

(١) لم يستطع الكاتب التأكد من التاريخ المحدد.

(٢) محمود الرفاعي، المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة (واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٣٧، ومن جانبه صدّق الشيخ العودة على هذا النص.

(٣) مقابلة مع خالد القفاري، وهو سكرتير الشيخ العودة الخاص في صيف ٢٠٠١.

(٤) خلال لقاءات مع خالد القفاري في صيف ٢٠٠١، وحزيران/يونيو ٢٠٠٣، وأيلول/سبتمبر ٢٠٠٣.

تحاول إشعال ثورة، أو إثارة الفتنة(٥). وقد نجحت اللجنة بالفعل في إيقاف عدة مشايخ عن الخطابة وحرية التعبير(٦)، ولكنها لم تنجح في إيقاف الحوالي والعودة عن الإفصاح عن قلقهم. كما عقدت عدة محادثات مع الحوالي والعودة، ولكن لم يكن هناك دافع لتأكيد طلب الحكومة بوقفهما عن إلقاء المحاضرات والدروس. ولم تستطع اللجنة إبطال شرعية خطابات القيادة على أساس إسلامي فقهي(٧). وخلال عدة اجتماعات ومناقشات مع اللجنة استطاع العلماء الثلاثة الدفاع عن آرائهم، وتبريرها على أسس إسلامية فقهية(٨).

وخلال عام ١٩٩٢م، استمرت القيادة في مواجهة بعض العناصر في السياسة الخارجية السعودية، وخاصة في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية، وموقف المملكة العربية السعودية تجاه إسرائيل. وكانت الحكومة السعودية قد شاركت في مؤتمر مدريد من أجل السلام في الشرق الأوسط. وعارضت القيادة من جانبها هذا المؤتمر ونتائجه، وألقت عدة محاضرات انتقدت فيها قضية السلام مع إسرائيل. علاوةً على ذلك، ألقى الحوالي محاضرة غاية في الأهمية بعنوان «الوعد الحق والوعد المفترى»، عارض فيها نبوءات العهد القديم التي وعدت بحفاظ اليهود على سيادتهم في دولة فلسطين التاريخية. وهنا أشار الحوالي إلى أن العهد القديم إما أُسيء فهمه، أو تغيرت معانيه. كما جادل أن سبعة من رؤساء الولايات المتحدة قد آمنوا بصحة نبوءات العهد القديم، ومن ثَمّ فإن دعم الولايات المتحدة لإسرائيل ذو دافع ديني. لذلك لم يكن مؤتمر مدريد يهدف إلى غرس بذور السلام لمحاولة استرداد حقوق الفلسطينيين المنهوبة، بل على العكس من ذلك كان طريقة للحفاظ على أمن دولة إسرائيل وسلامتها وسيادتها على فلسطين(٩). واتبع العودة

---

(٥) هذا هو استنتاج الكاتب حيث كانت تسعى الحكومة إلى دليل إسلامي فقهي، على أن القيادة الإصلاحية كانت تنوي الخروج أو الثورة.

(٦) ساد توقف الشيوخ والدعاة عن إلقاء المحاضرات والخطب في فترة التسعينيات.

(٧) بناءً على مناقشة مع خالد القفاري في صيف ٢٠٠١.

(٨) هذا هو استنتاج الكاتب بناءً على اجتماعات القيادة مع اللجنة وقد أكد ذلك سكرتير الشيخ سليمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١.

(٩) سفر الحوالي، «الوعد الحق والوعد المفترى،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

المنهج نفسه عقب ذلك في محاضرة بعنوان «المعركة الفاصلة مع بني إسرائيل»، تحدّث فيها عن بعض الادعاءات المشابهة لما ذكره **الحوالي**[10] وانتشرت المحاضرتان على نطاق واسع[11] بوصفهما شكلاً من أشكال الضغط الداخلي على الحكومة السعودية من أجل عدم المشاركة في المفاوضات التي تُجرى مع إسرائيل.

عشيّة عقد مؤتمر مدريد، ألقى **العودة** محاضرة أخرى عن الموضوع نفسه بعنوان «التطبيع». وفي هذه المحاضرة شكّك **العودة** في عملية السلام، وتناول آليات الصراع الذي تخطّى حدود الصراع المسلّح، وتضمن عدة وسائل علمية وفكرية ومدنية. علاوةً على ذلك، أشار **العودة** إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين قد ناقشوا مسألة الهدنة المؤقتة بين الجانبين، ولكن لم ينطبق ذلك على تطبيع العلاقات مع إسرائيل. فالتطبيع مشروع شامل يهدف إلى تمكين وجود دولة إسرائيل، وكذلك تغيير الطريقة التي يفكر فيها العرب والمسلمون تجاه قبول وجود الدولة الإسرائيلية، بالإضافة إلى تأسيس هيمنات علمية واقتصادية وعسكرية إسرائيلية لها في المنطقة. ولذلك، كان هدف مؤتمر مدريد، على المدى الطويل، هو تحقيق الأهداف الإسرائيلية غير المشروعة[12].

ومن وجهة نظر القيادة، كان الحفاظ على بقاء المملكة السعودية بعيدة عن عملية السلام التي تقودها الولايات المتحدة في المنطقة، جزءاً من مطالب الإصلاح السياسي، في حين كانت تُرى المبادرة إلى إقامة علاقة مع إسرائيل أنها تعزيز للتحالف بين الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية.

في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م، زاد التوتر بين القيادة والحكم الملكي، فأرسل وزير الداخلية آنذاك الأمير **نايف** خطاباً رسمياً إلى **ابن باز** ينتقد فيه التجاوزات التي حدثت في بعض المحاضرات والدروس التي ألقاها **الحوالي** و**العودة**. كما طالبت المملكة هيئة كبار العلماء بأن

(١٠) سلمان العودة، «المعركة الفاصلة مع بني إسرائيل،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
(١١) أصبحت هاتان المحاضرتان مشهورتين وعرفهما الكثير من الناس أو استمعوا إليهما.
(١٢) سلمان العودة، «التطبيع،» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).

تأخذ في اعتبارها تلك التجاوزات، وتتعامل معها[١٣]. وفي اليوم الثالث من شهر ربيع الثاني من عام ١٤١٤هـ الموافق العشرين من شهر أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٣م، رد **ابن باز** على الخطاب الرسمي الذي أرسله الأمير **نايف**.

وهناك بعض الجوانب التي تجب ملاحظتها لها علاقة بهذا الخطاب:

● **أولاً**، استُخدم هذا الخطاب بعد عام من إرساله في شهر أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٩٤م من جانب الحكومة من أجل تبرير اعتقال القيادة. ومن المفترض أن هذا الخطاب كان خطاباً خاصّاً، ولكن الحكومة نشرته[١٤].

● **ثانياً**، استخدم **ابن باز** في هذا الخطاب مصطلحي «التجاوزات» و«الأخطاء» في أماكن مختلفة، مما ترك الانطباع بأنه يستخدمهما بوصفهما مترادفين للتعبير عن معنى واحد.

● **ثالثاً**، لم يوضح خطاب **ابن باز** أن **الحوالي** و**العودة** قد ارتكبا أي خطأ. كما ذكر الخطاب أن الهيئة يجب أن تضع في اعتبارها ما فعله **الحوالي** و**العودة** في لجنة كانت قد عُرضت فيها هذه الأفعال على الهيئة، وتنظر في الأخطاء الأخرى التي اقترفتها الحكومة:

> أن مجلس هيئة كبار العلماء اطلع على كتاب سموكم المشار إليه ومشفوعة ملخص لمجالس ودروس المذكورين من أول محرم ١٤١٤هـ ونسخة من كتاب سفر الحوالي **وعد كيسنجر** وناقش الموضوع من جميع جوانبه واطلع كذلك على بعض التسجيلات لهما...

---

(١٣) خطاب الأمير نايف (٢١ ـ ٢٢ ربيع الأول ١٤١٤هـ ـ ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣م)، ورد الشيخ ابن باز عليه.

(١٤) كتب الشيخ ابن باز خطابه قبل اجتماع الهيئة وكان اقتراح أن تلتقي الهيئة مع الحوالي والعودة من أجل مناقشة تعليقات وزارة الداخلية أو شكواها من الشيخ ابن باز نفسه. ولكن على الرغم من ذلك، استخدمت وزارة الداخلية محتوى الخطاب نفسه في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٤م من أجل تبرير اعتقال القيادة الإصلاحية.

واتخذت الهيئة قراراً بالإجماع بدراسة جميع الأخطاء التي اقترفها **الحوالي والعودة**، التي كانت قد عُرضت على الهيئة، وكذلك أي أخطاء أخرى يمكن أن توردها الحكومة؛ على أن يُعهد ذلك إلى لجنة تشكّلها الحكومة. ويمكن اختيار اثنين من أهل العلم يحددهما وزير الشؤون الإسلامية ليكونا عضوين في هذه اللجنة. فإذا اعتذر **الحوالي والعودة** عن هذه التجاوزات، وتعهدا بعدم تكرارها، فسوف تكون تلك النهاية مرضية لكل الأطراف. أما إذا أبيا، فسيجري إيقافهما عن إلقاء المحاضرات والندوات والخطب والدروس العامة والتسجيلات...[١٥].

وبما يتوافق مع الخطاب الذي أرسله **ابن باز**، شكّل الحكم الملكي لجنة من أجل مقابلة **الحوالي والعودة**. وفي أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م، أصدرت الدولة أمراً **للحوالي وللعودة** بأن يحضرا اجتماعاً في وزارة الداخلية. وبعد الاجتماع مع اللجنة سافر **العودة** من جدة، حيث كان الاجتماع منعقداً، إلى الطائف من أجل لقاء **ابن باز** وإخباره بما دار في الاجتماع.

من ناحية أخرى، اشتكى **العودة** من نتائج الاجتماع الذي عُقِد في جدة وتبعاته، وكذلك من الاستخدام غير اللائق لخطاب **ابن باز**[١٦]. وقد كان **ابن باز** مستاءً بشدة لما سمعه من إساءة استخدام خطابه، وطلب من **العودة** تقريراً حول ذلك الاجتماع[١٧]، ومن ثَم كتب **الحوالي والعودة** ما دار في الاجتماع إلى **ابن باز**، وملخصه ما يأتي[١٨]:

---

(١٥) يمكن الرجوع إلى خطاب ابن باز لوزارة الداخلية (٣ ربيع ثاني ١٤١٤هـ - ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣م) وقد جاء هذا الخطاب في كتاب: الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، ص ١٠٦، وقد أكدت القيادة الإصلاحية هذا الخطاب في عام ٢٠٠١ كما كان كذلك بناءً على لقاءات مع سكرتير الشيخ العودة الخاص في آب/أغسطس عام ٢٠٠٣.

(١٦) سوف يقدم الكاتب في ما يأتي إساءة استخدام خطاب الشيخ ابن باز.

(١٧) بناء على لقاء مع خالد القفاري سكرتير الشيخ سليمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١ ويبدو أن ممثلي وزارة الشؤون الإسلامية لم يقدموا تقريراً إلى الشيخ ابن باز بشأن الاجتماع.

(١٨) انظر خطاب الحوالي والعودة إلى الشيخ ابن باز وقد أكدت القيادة الإصلاحية هذا الخطاب خلال العمل الميداني في عام ٢٠٠١ كما يقوم ذلك أيضاً على لقاءات مع سكرتير الشيخ العودة الخاص في آب/أغسطس عام ٢٠٠٣.

١ ـ ذكر **الحوالي والعودة** أنهما قد أُمرا بالاجتماع بوزير الداخلية ولكنه لم يحضر الاجتماع[١٩].

٢ ـ أوضحا أن نائب الوزير لم يعطهما الفرصة خلال الاجتماع من أجل مناقشة الأمر أو للدفاع عن نفسيهما.

٣ ـ أشارا إلى المستندات التي كانت بحوزة نائب الوزير، وقرأها بنفسه في الاجتماع، وقال إن المستندات وردت فيها التجاوزات التي ارتكبها **الحوالي والعودة** في خطاباتهما: «والنقاط التي أطلق عليها «تجاوزات» تنقسم إلى أربعة أجزاء».

انتقل **العودة والحوالي** إلى الحديث عن تلك التجاوزات، وتقديم الرد، والدفاع عن كل جزء من الأجزاء الأربعة[٢٠]:

● يشير **الجزء الأول** إلى أمور عامة من دون تخصيص، وقد أكد **الحوالي والعودة** أن تلك الأمور تفتقر إلى الأدلة الصحيحة.

● يشير **الجزء الثاني** إلى بيانات بعينها أدلى بها العالمان، ورأتها الحكومة تجاوزات. وقد رفض **الحوالي والعودة** من جانبهما هذا الاتهام، وأوضحا أن هذه البيانات قائمة على أسس فقهية، وأن لهما الحق في التعبير عنها بوصفها جزءاً من العقيدة الإسلامية.

● أما بالنسبة إلى **الجزء الثالث**، فيشير إلى بيانات رأت الحكومة أنها خرافات، فاشتكى **الحوالي والعودة** من هذا التشويه لخطاباتهما، وعدم إدراكها على نحو صحيح.

● يشير **الجزء الرابع** إلى قضايا مختلَف فيها، وهنا أعرب **الحوالي والعودة** عن استعدادهما مراجعة هذه الآراء، وإعادة النظر فيها، والتراجع عنها إذا استطاعت الحكومة أو خصومهما إثبات أن هذه الآراء غير صحيحة من منطلق معارضتها للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أوضح العالمان أن العالم الجليل **ابن باز** قد نصحهما بالتعاون مع

(١٩) كان عدم حضور الوزير مشكلة ومن المحتمل أن يكون هناك سوء فهم.

(٢٠) جعل الكاتب هذه الأجزاء على غرار الطريقة التي صيغت بها في خطاب ابن باز.

اللجنة، وألا يجعلا الأمر أكثر صعوبة، ولكن أشار **الحوالي والعودة** مرة أخرى إلى أنهما لم يحصلا على أي فرصة لمناقشة تلك الأمور أو للدفاع عن نفسيهما.

في الجزء الرابع من التقرير، أشار **الحوالي والعودة** كذلك إلى أن نائب الوزير قد جلب معه اعترافاً وتعهداً، وطلب منهما التوقيع عليهما، وقد جاء فيهما بعض قرارات الحكومة التي يجب أن يقبلها العالمان. وتهدف هذه القرارات إلى مراقبة الخطابات والأنشطة التي تقوم بها القيادة وفرض القيود الشاملة عليها.

في الجزء الأخير من الخطاب الذي ورد فيه تقرير عن الاجتماع مع اللجنة، أشار **الحوالي والعودة** إلى الشروط الصعبة التي واجهها كل منهما، وأنهما واجها خيارين إما أن يوقعا على القبول بهذا التعهد والاعتراف، أو يوقعا برفضه. ولقد رفض كلاهما توقيع هذا التعهد والاعتراف، وبررا رفضهما على أساسين: **أولهما** أن التوقيع بالقبول يعني أنهما يقبلان الادعاءات والاتهامات الباطلة الموجهة إليهما، وينكران القضايا الصحيحة والحقيقية فيه، **وثانيهما** أن التوقيع بالرفض يعني أنهما يتحديان أو يواجهان الحكومة. وقد أوضحا أنهما في هذا الاجتماع لم يُسمح لهما بأي تحفظ أو تصحيح.

وقد وقع الشاهدان على أنهما استمعا إلى التعليقات خلال هذا الاجتماع، ثم اتُخِذَ قراراً حكومياً بمنع **الحوالي والعودة** من التعبير عن قلقهما مما يحصل جهراً أيّاً كان:

> بناءً على ذلك، خرج نائب الوزير، ثم عاد مرة أخرى ليخبرنا بأن وزير الداخلية قد منعنا من إلقاء الدروس والمحاضرات والخطب بدءاً من هذه اللحظة.

وقد أُقِرّت الإجراءات القمعية السابقة التي اتُّخذت ضد القيادة، ونُفذت واتسع نطاق تطبيقها. واتُّخذت عدة إجراءات قمعية أخرى ضد **الحوالي والعودة**.

أما في الجزء الخامس والأخير من التقرير، فلخص **الحوالي والعودة** أنهما واجها القمع، ورأيا أن إجراءات الحكومة القمعية قرارات غير

منطقية. كما إن هناك نقطة مهمة هنا تتمثل في أن **الحوالي والعودة** قد برّآ هيئة كبار العلماء من القرارات القمعية التي اتُّخذت ضدهما.

في إطار حلقات العلم التي تجمع بين طلاب القيادة وأتباعهم والمستمعين إليهم، تسمى الفترة بين شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م وشهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤م «فترة التوقف»، وذلك للإشارة إلى الإجراءات القمعية الرسمية التي اتخذتها الحكومة ضدّ القيادة. وعلى الرغم من ذلك، واجه **الحوالي والعودة** القرار القمعي الذي اتخذته الحكومة من خلال ممارسة حقهما في استقبال الطلاب وغيرهم في مجالسهما. وداخل هذه المجالس، كانا يعربان بكل صدق عن آرائهما، وكذلك كانا يزوران أقاربهما الآخرين في مناطقهم. وبالطبع كان الناس يسألونهما عن آرائهما في بعض المسائل، وكانا يجيبان عنها. وفي ذلك الوقت نشرت القيادة عدة مقالات سياسية وإسلامية مهمة، وطورت موقفها السياسي في بعض الأمور تجاه بعض الأحداث الجارية.

علاوةً على ذلك، قامت القيادة بدور بارز في مواجهة السياسة الخارجية السعودية من خلال الاستجابة بشكل مستقل للمشكلات والأحداث الإقليمية. فعلى سبيل المثال، في شهر كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٩٣م، أصدر **الحوالي والعودة** بياناً يتناول المشكلة الجزائرية(٢١)، ودعيا القوى الإسلامية إلى حل خلافاتهم، والتعاون وتوحيد كلمتهم أمام التحديات(٢٢). وبعد هذا البيان، أصدرت القيادة [بالإضافة إلى قرابة ثلاثين إصلاحياً إسلامياً سعودياً سُنياً، وبعض العلماء مثل **عبد الله الجبرين وعبد الله القعود**] بياناً آخر يعربون فيه عن تقديرهم لرغبة الشعب الجزائري في تطبيق الشريعة الإسلامية، وأعربوا عن دعمهم للجبهة الإسلامية للإنقاذ. وأشار البيان إلى نتائج عدم حل مشكلة

(٢١) في الجزائر في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٩١، فازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالانتخابات المحلية التي ألغاها الانقلاب العسكري في كانون الثاني/يناير عام ١٩٩٢، وقد تقسّمت القوى الإسلامية بعد الانقلاب، وفي ذلك الوقت دعمت الحكومة السعودية الحكم العسكري في مواجهة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والتيارات الإسلامية.

(٢٢) يمكن الرجوع إلى كتيب **رسالة إلى الشباب المسلم في الجزائر** (١٣ رجب ١٤١٤هـ الموافق في ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣م).

الجزائر[٢٣] التي من شأنها أن تضعف، بل تدمر الإنجازات الإسلامية على الصعيد السياسي. بالإضافة إلى ذلك، وُجهت الدعوة إلى المسلمين لدعم الشعب الجزائري في هذه الأوقات العصيبة التي يمر بها، وطُلب إلى الجيش الجزائري وكذلك قوات الأمن الجزائرية عدم إقحام أنفسهم في إراقة دماء إخوانهم المسلمين الجزائريين[٢٤].

من ناحية أخرى، أصدرت القيادة إلى جانب عدد من الإصلاحيين الإسلاميين السعوديين السُنّة بياناً آخر حول الأحداث التي تجري في اليمن نتيجة للخلافات بين الإشتراكيين الجنوبيين والجماعات الشمالية في الحرب الأهلية التي اندلعت في صيف عام ١٩٩٤م. وقد أدان هذا البيان الجنوبيين بسبب قيامهم بأعمال عنف ضدّ المسلمين والإسلام في اليمن (الحكومات الشيوعية المتتالية التي حكمت جنوب اليمن منذ عام ١٩٦٧م حتى توحدت اليمن في عام ١٩٩٠م)[٢٥]. وقد أدان هذا البيان محاولات الجنوبيين لتفكيك هذه الوحدة.

ومن الجدير بالذكر أن سياسات القيادة الإصلاحية تجاه مشكلتَي الجزائر واليمن كانت تختلف كثيراً عن السياسة الخارجية السعودية التي دعمت نظام المجلس العسكري الجزائري، ودعمت اليمنيين الانفصاليين الجنوبيين.

عقب استقبال الطلاب وغيرهم من الزائرين خلال شهر شعبان من عام ١٤١٤هـ (الموافق شهر كانون الثاني/ يناير، وشهر شباط/ فبراير من عام ١٩٩٤م)، ألقى **العودة** سلسلة من الخطابات بعنوان «أحاديث الربيع». ولم تكن محاضرات ولا دروساً، ولكنها أحاديث عُقدت طوال أربع ليالٍ. وكانت تلك الأحاديث هي أحد خطابات **العودة** الأخيرة التي ألقاها قبل فترة سجنه. وكان اهتمامه الأول هو التواصل مع الأفراد، والتحاور معهم أكثر من التركيز على المواد السياسية أو الفقهية أو العلمية أو الإسلامية.

وقد كان الهدف الأساس وراء «أحاديث الربيع» التي ألقاها **العودة**

---

(٢٣) منذ عام ١٩٩١ مرت الجزائر بحروب أهلية أدت إلى وفاة أكثر من ٢٠٠,٠٠٠ مواطن.
(٢٤) «بيان حول أحداث الجزائر»، صدر في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤.
(٢٥) «بيان حول أحداث اليمن»، صدر في صيف ١٩٩٤.

هو مواجهة بعض المشكلات التي تحدث داخل الحركة الإسلامية. وهذه المحادثات يمكن النظر إليها بأنها شكل من أشكال الخطابات الإسلامية الوظيفية الموجهة إلى حلقات إسلامية، وأعضاء إسلاميين في وقت حرج حيث كانت القيادة تقع تحت وطأة الضغوط المتزايدة التي تمارسها الدولة عليها.

في **الاجتماع الأول**، كانت المناقشة حول مشكلة التقليد؛ إذ يطبق شخص ما رأي شخصٍ آخر أو اتباعه أو تأويله أو عمله من دون تفكير، ومن دون البحث عن الأدلة والبرهان ومن دون محاولة الاجتهاد بنفسه. كما أكد **العودة** ضرورة التفكير المستقل، فقال إن التفكير وظيفة، وليس تمثيلاً ويجب ألا يُسمح لأحد بالتفكير نيابة عنك.

أما بالنسبة إلى **الاجتماع الثاني**، ففيه استمر **العودة** في الحديث عن الاجتهاد؛ حيث قال إنه تجب ممارسة الاجتهاد بحسب القدرة العلمية، وكذلك المعرفة. وبذلك، فإن تشجيع الناس على البحث عن الأدلة الفقهية لن يوجد تشويشاً في الفقه. كما أثار **العودة** مشكلة التعصب داخل بعض الحلقات العلمية والمجتمعات الإسلامية، وانتقد عادة اتخاذ جانب قادة إسلاميين وشيوخ معينين، وتطبيق وجهات نظرهم فحسب، وعدم التسامح مع آراء بعض الإسلاميين الآخرين واجتهاداتهم. وقال إن هؤلاء القادة أو الشيوخ هم بشر، وقد يخطئون، وهم يمثّلون أنفسهم فقط. لذلك، يجب أن يحرر الناس أنفسهم من الضيق الفكري. ويجب أن يكونوا مستقلين في فكرهم، وأن يكونوا مبدعين وموهوبين وأحراراً، وعليهم أن يطوروا فكرهم وممارساتهم من أجل خدمة الإسلام. وتكمن المشكلة في هذه الحالة في الطاعة العمياء للآخرين. ومع ذلك، فإنه ليس من الجيد العناد والتحدي الدائم للآخرين ومعارضتهم، فالشيء المهم هو أن تستطيع مناقشة جوهر الأشياء مع الآخرين، وأن تدعوهم إلى التفكير والتأمل. وفي هذه البيئة التنافسية يجب أن يكون الشباب المسلم خبراء في مجالاتهم، وأن يكونوا على درجة من الكفاءة والاحترافية. ويجب أن يعملوا من أجل جذب الناس إلى الدين الإسلامي وأن يكونوا مبدعين في ذلك وأن يجدوا أساليب جديدة.

وفي **المحادثة الثالثة**، ركّز **العودة** على الأسئلة التي طُرحت عليه.

وعند الإجابة عنها تحدّث عن معاني الوسطية والتبعية، فالوسطية شكل من أشكال التحكم في النفس، والهدوء، والرغبة في معرفة الحقائق وتحرّيها ومعرفة الحق وتحرّيه. أما التبعية فهي مشكلة، ويجب ألا يقلد الناسُ الآخرين حتى أنفسهم. ونصح زائريه بالتفكير في ما قيل لهم، ثم يقررون الصح من الخطأ.

أما في **المحادثة الرابعة** والأخيرة، فقد وضع **العودة** رؤية للعمل الإصلاحي الإسلامي، وركز على قضايا بعينها، فذكر **أولاً** المنهج الإسلامي الفقهي في حل الاختلافات عن طريق تقديم النصيحة، وليس من خلال الاستنكار. وقال إن بعض الأفراد يهينون بعضهم بعضاً، ويستخدمون السخرية تجاه خصومهم بدلاً من تقديم النصح لهم. وذكر النقطة **الثانية** المتمثلة في أن مجال الإصلاح الإسلامي يجب أن يكون على مستوى العالم، فيجب ألا تتصارع الجماعات الإسلامية أو التيارات أو المنظّمات أو القادة مع بعضها، وألا تكون بينهم منافسة في الإطار المحلي؛ حيث إن هناك عدة فرص في العالم من حولنا تحتاج إلى أصواتهم وإلى جهود الدعوة الإسلامية. ومن هنا، تظهر الحاجة إلى تقديم التنازلات إلى بعضنا البعض. **وثالثاً** تحدّث عن مشكلة التأخر في جميع جوانب الحياة، وقال إنها أخطر مشكلة في العالم الإسلامي. والسبب الجوهري وراء التأخر هذا هو فشلنا في فهم ديننا الإسلامي وعدم تطبيقه. **ورابعاً** تحدّث عن مشكلة التسرع والاندفاع؛ فغالباً ما ينسى المسلمون مسألة الوقت، وتقسيم العمل إلى مراحل. ومن ثَم يجب على المسلمين الذين ذاقوا مرارة الهزيمة في إحدى المعارك أن يستعدوا لخوض معركة أخرى على الفور. بالإضافة إلى ذلك، يجب بذل الجهود بشكل مستمر، مع انتظار النتائج لاحقاً. فالناس يولدون ويموتون، وتعيش أجيال وتموت، ولم يكن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام مختلفاً عن سنة العالمين في هذا الأمر، وكذلك الرسل أجمعون. ولكن يظل الإسلام ولا يموت؛ لذا علينا جميعاً أن نتحلى بالصبر وأن نقبل النجاح الجزئي[٢٦].

---

(٢٦) سلمان العودة، «أحاديث الربيع،» (أربع محاضرات مسجلة (شعبان ١٤١٤هـ ـ كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٤م)).

في شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٤م، وقبل أيام قليلة من اعتقاله، وفي الوقت الذي زادت فيه أنشطة الدولة الأمنية في منطقة **العودة**، وحول منزله بشكل خاص، ألقى **العودة** محاضرة توديعية بعنوان «رسالة من وراء القضبان» في مدينة بريدة. ويجادل المؤلف بأن خطاب **العودة** في هذا الشأن كان المقالة الأخيرة التي كتبها قبل اعتقاله، وتجب رؤيته بأنه مدافعة تاريخية تلخّص عناصر النضال من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيْين. وقد دافع **العودة** عن موقفه بوصفه مصلحاً إسلامياً يسعى إلى التغيير والإصلاح السياسيْن من خلال النضال المدني ليس فقط داخل المملكة العربية السعودية، ولكن كذلك في العالم الإسلامي كله. لذلك، أدان المعاملة الحكومية غير العادلة، التي واجهها هو وزملاؤه، وأشار إلى عناصر الفساد الشامل الذي تعانيه الدولة، وطالب بإعطاء الحقوق الشرعية لكل الناس. كما احتوى هذا الخطاب السياسي عناصر مختلفة مثل: النقد السياسي، والمقاومة السياسية، وكذلك فهم الصعوبات والعقبات التي تقف في طريق الإصلاح، ورؤية إسلامية عالمية. وقد خرج صوت **العودة** حزيناً ولكنه مصرّ وهو يقول(٢٧):

> إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهدِه الله فلا مُضِلّ له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. . .

ألقى **العودة** تلك المحاضرة التوديعية تحت عنوان «رسالة من وراء القضبان»، ويشير هذا الاسم إلى توقعه الاعتقال. وقد أخبر **العودة** جمهوره ممن حضر هذه المحاضرة أن **الحوالي** قد ألقي القبض عليه(٢٨)،

---

(٢٧) سلمان العودة، «رسالة من وراء القضبان،» (محاضرة مسجلة للعودة في أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤). ويحتفظ الكاتب بالنسخة العربية لهذه المحاضرة في مجموعته الخاصة. وتوجد ترجمة إنكليزية للخطبة على الإنترنت على الموقع الآتي: <http://www.ummahh.net/jahid/auwdah.htm> [19/6/2002].

(٢٨) اتضح بعد ذلك أن هذا الاعتقال كان بشكل مؤقت حيث إنه قد أطلق سراح الحوالي ثم اعتقل مرة أخرى في ١٦ أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤.

وأنه سوف يلحق به قريباً. وقد شعر بالمسؤولية تجاه زملائه الذين اعتُقلوا، وتمنّى أن يكون في السجن بدلاً منهم.

بالإضافة إلى ذلك، تحدّث **العودة** عن الإجراءات الصارمة التي تواجهها القيادة منذ شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م. وأدان مرة أخرى هذه الإجراءات، ووصفها بأنها غير شرعية، كما ركز على مشكلة الفساد التي تحتاج إلى حل ليس فقط من الناحية النظرية، ولكن كذلك بالفعل. فجميع المؤسسات الحاكمة والمؤثرة في الدولة مسؤولة عن هذا الفساد، كما إن الصراع بين الإصلاح والفساد لا نهاية له؛ لذلك يجب أن يكون لدى الإصلاحيين الولاء للمبادئ التي يؤمنون بها؛ لأن تحمّل الصعاب جزء من مهمتهم الإصلاحية ودليل على ولائهم.

علاوةً على ما سبق، لفت **العودة** النظر إلى مشكلة الخداع والغش، فقال إن التصرفات الخادعة غير قانونية، ويمكن أن تسبّب دماراً للمجتمع إذا ما بَدَرت بوصفها عملاً فردياً صدر عن شخص، أو جماعياً صدر عن مؤسسة أو هيئة. كما أشار إلى أهمية الخطابة، والتحدّث علناً، وطالب بكل وضوح وبشكل مباشر بحقه في التعبير عن رأيه. كما تطرق إلى قضية الإصلاح التي يجب أن تُجرى بشكل كامل في الدولة.

علاوةً على ذلك، ربط **العودة** بين الشؤون الداخلية والإقليمية في المنطقة. وقال إنّ الأمة في هذه الحالة تحتاج إلى الإصلاح؛ لمواجهة جميع أشكال الفساد الخارجي الذي يهدف إلى خضوع الأمة للسيطرة والغزو الخارجييْن. وعلى الرغم من ذلك، منعت الحكومة الإصلاحيين من توضيح هذا التهديد الخارجي أو مواجهته، وتطبيق التغيير والإصلاح الداخلي. وكان **العودة** يرى تطبيق العدالة الاجتماعية مبدأ جوهريّاً في الشريعة الإسلامية، وقد أكد من ناحية أخرى هذا الموضوع، وكذلك قضية الحقوق الشرعية.

إلى جانب ذلك، طرح **العودة** للنقاش ضرورة المطالبة بشكل علني بالإصلاح، وعدم السعي إلى الحصول على مكاسب من الدولة، والإصرار بدلاً من ذلك على إحلال هذا التغيير والإصلاح. كما أدان القمع الذي يقوم به عدة مفكرين، وأوضح مرة أخرى قضية الحقوق

الشرعية، وأن الحق في التعبير عن الرأي بحرية موجود في الإسلام. وقال إن الرسول [ﷺ] كان يتشاور مع أصحابه في عدة أمور. لذلك، فالإسلام ليس صلاة في المسجد فحسب، بل قانون يحكم الحياة كلها، ومن بين ذلك السياسات الخاصة بالدولة.

علاوة على ذلك، أكد **العودة** بشدة ضرورة إحلال التغيير والإصلاح السياسيين. وخلال فترة التسعينيات، كان العالم قد تحرك نحو المشاركة السياسية أكثر من ذي قبل، كما انهارت عدة دكتاتوريات عالمية، مثل الاتحاد السوفياتي السابق. لذلك يمتلك المسلمون الحق في إحلال التغييرات والإصلاحات من أجل تأسيس نظم استشارية سياسية، والاستفادة من هذه النتائج السياسية التي حدثت في العالم من حولنا.

ركز **العودة** عقب ذلك على ما ترتب على استدعاء الحكومة له ولزميله **الحوالي** في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م، لحضور اجتماع في وزارة الداخلية. وأخبر **العودة** جمهوره الغفير بالمجريات المهمة في هذا الاجتماع، وقال إنه و**الحوالي** قد استُجوبا بشأن الآراء والمعتقدات السياسية التي أدليا بها. وذكر **العودة** بعد ذلك أن الداعية الإسلامي أو الناشط الإسلامي معرّض لأن توجه إليه عدة اتهامات، مثل السعي إلى السلطة، وهذا الادعاء يفتقر إلى الدليل. ولكن من الناحية التاريخية، لطالما كان القمعيون يحاولون اتهام الإصلاحيين بالسعي إلى السلطة.

ركز **العودة** بعد ذلك على ضرورة إقامة حوار داخلي بشأن المجتمع، وأشار إلى أنه ليس من المنطقي أن يكون الحوار مع عناصر خارجية عندما يعجز المجتمع عن مناقشة مشكلاته وتبعاتها مع بني جلدته.

أوضح **العودة** أن السجن يجب ألا يكون نهاية المهمة الإصلاحية، فالسجن ربما يصبح وسيلة من أجل تمكين الإصلاحيين، وتعزيز قدراتهم. ومن ثَم أصبح من الضرورة بمكان أن يتولى المزيد من الإصلاحيين المهمة الإصلاحية، والاستمرار في النضال من أجل التغيير والإصلاح.

اختتم **العودة** قائلاً إنه من الضرورة بمكان أن نساند القضايا الإسلامية على مستوى العالم كله. ويجب ألا ينتقص التركيز على

الإصلاحات المحلية من أهمية السعي إلى تطبيق الإصلاحات الخارجية، وتقديم المساعدة إلى جموع المسلمين ممن هم في حاجة إلينا:

ونحن نعتقد أن جزءاً من مسؤوليتنا يتمثل في مخاطبة الأمة كلها، بقضاياها العامة، والوقوف مع المسلمين في ملماتهم ومصائبهم ونكباتهم، وتعريف إخوانهم المسلمين بقضاياهم. والعمل على إحياء معاني الأخوة الدينية بين المسلمين، وإزالة جميع المظاهر السيئة من حياتهم أو تفكيرهم.

هذا هدف عام، وهو يتطلب حضوراً علمياً حقيقياً في نوادي المسلمين وأماكنهم وتجمعاتهم وعقولهم بقدر المستطاع، وبقدر ما تسمح به الآلة الإعلامية التي يملكها دعاة الإسلام اليوم.

نحن نعيش مع إخواننا المسلمين في الصومال أو البوسنة أو طاجكستان أو مصر أو بلاد الشام وفلسطين وغيرها كأننا معهم لحظة لحظة، وساعة ساعة، ونعتبر أن هذا جزء من مسؤوليتنا، وأنه خيانة للأخوة الدينية أن نتخلى عنهم أو نتركهم ونسلمهم لعدوهم، أو نهمل شؤونهم وقضاياهم، وإذا لم نستطع أن نمد لهم يد العون، فلا أقل من أن نلقي الضوء على قضيتهم، أو نتحدث عنهم ولو بكلمة طيبة تداوي جراحهم، وتهدئ مشاعرهم، وتشعرهم بأن هناك من إخوانهم المسلمين من على الأقل يسمع صياحهم ويتأثر بذلك، ويحزن لهم، ويعبر عن شعوره تجاه قضاياهم وأزماتهم ومشكلاتهم... إذاً ليست قضيتنا محلية أو خاصة، أو إقليمية، بل قضيتنا هي قضية كل مسلم في الصين أو السند أو الهند أو كشمير أو في بنغلادش أو الأكراد أو العراق أو تركيا أو الجزائر أو تونس أو مصر أو فلسطين أو بلاد الشام أو بلاد أفغانستان أو طاجكستان أو قضية المسلمين في أوروبا أو أمريكا أو في روسيا أو في أي مكان من الأرض... كما قال الله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ﴾ [التوبة: ٧١][٢٩].

---

(٢٩) المصدر نفسه. أشار العودة إلى كلمة القمع عدة مرات في «رسالة من وراء القضبان». انظر مناقشة حول القمع الذي تعرّض له العودة في «المستضعفون» وهي محاضرة مسجلة (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

في شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٤م، ضيّقت الحكومة الخناق على القيادة وبعض الإصلاحيين الإسلاميين من أهل السُنة. وكان **الحوالي** في طريقه إلى مكة المكرمة من أجل أداء العمرة عندما استدعته قوات الأمن من أجل التحقيق معه، وطلبت السلطات الأمنية منه التوقف عن الحديث في أي وقت وفي أي مكان وعن أي موضوع. ولكن لم يكن ذلك، حتى ذلك الوقت، اعتقالاً طويل الأجل؛ حيث أُطلق سراحه على الفور، ولكن سريعاً ما بدأت أخبار اعتقال **الحوالي** بالانتشار. وفي مدينة القصيم مسقط رأس **العودة**، كان الموقف أكثر جِدَّة؛ حيث استُدعي **العودة** مرة أخرى إلى الإمارة (إدارة حكومية) من أجل التوقيع على بيان يلزمه بعدم التحدّث، أو إلقاء المحاضرات أو حتى إصدار الفتاوى. ولكن **العودة** رفض، وعدّ طلب الدولة هذا إهانة لشخصه، ولكرامته وتدخلاً في حياته الخاصة، حيث إن محاضراته وخطاباته كانت قد ألقيت من منزله. هذا، وقد قال **العودة** لنائب الإمارة: «لديكم ثلاثة خيارات: (١) أن تمنحوني حرية الدعوة إلى الله ﷻ أو (٢) تتركوني أذهب خارج البلاد أو (٣) تعتقلوني»[٣٠].

عندما عاد **العودة** إلى منزله، وجد سبعة آلاف مؤيد له حول منزله. وبالقرب من المسجد القريب من بيته، بدأ عدد من الأتباع والإصلاحيين الآخرين بإلقاء خطابات لدعم **العودة**. وفي هذا الوقت ألقى **العودة** خطاباً حول التجاوزات التي قام بها النظام، والصعوبات التي يواجهها الإصلاحيون والدعوة الإسلامية والفساد الاقتصادي[٣١]، ومضايقة الدولة له.

وفي الساعة السادسة صباحاً من يوم الثلاثاء الموافق الثالث عشر من شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤م، حاصر قرابة ألف شخص من القوات

---

(٣٠) خلال لقاء بين الكاتب وسكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف عام ٢٠٠١.

(٣١) إن ذكر العودة للفساد الاقتصادي يشير إلى المشكلات والصعوبات الاقتصادية السعودية الداخلية في التسعينيات، انظر: Fareed Mohamedi, «The Saudi Economy: A Few Years Yet till Doomsday,» *Middle East Report*, vol. 23, no. 6 (185) (November-December 1993), pp. 14-17, and «Abdullah and the Ebbing Tide,» *Economist* (23 January 1999), pp. 59-60.

الأمنية بالمنطقة التي كان يقطنها، واعتُقل الشيخ(٣٢)! وفي ظهيرة هذا اليوم، تظاهر عدد كبير من الناس ضدّ هذا الاعتقال، واتجهوا في مسيرة إلى إمارة القصيم؛ مطالبين بالإفراج عن **العودة**، ولكن تدخلت قوات الأمن، واستخدمت العنف ضد المتظاهرين. وفي مساء اليوم نفسه(٣٣)، تجمع آلاف الأشخاص حول منزله يلقون الخطب، ويحتجون ضد أمر الاعتقال. وتدخل الشيخ **عبد الرحمن العجلان**، وكان رئيس محاكم منطقة القصيم وأحد العلماء البارزين، وطالب الناس بالهدوء، ووعدهم بالتوسط لدى السلطة من أجل إطلاق سراح **العودة**(٣٤).

وفي يوم الأربعاء الموافق الرابع عشر من شهر أيلول/سبتمبر، في شمال الرياض، تجمّع عدد من المؤيدين؛ دعماً لقضية **العودة**، فتدخلت قوات الأمن، واعتقلت قرابة ثلاثين شخصاً. وفي مساء ذلك اليوم، اعتُقل أشخاص عديدون، ومن بينهم الشيخ **إبراهيم الدبيان** الذي كان قد أُقيل سابقاً من عمله، ومُنع من إلقاء الخطب، والشيخ **خالد القفاري** سكرتير **العودة** الخاص، و**خالد الدرويش** وهو أستاذ في جامعة الملك سعود، وأيضاً الشيخ **سلطان الخميس** وهو أستاذ أيضاً في جامعة الملك سعود. وعلاوة على ذلك، في يوم الرابع عشر من شهر أيلول/سبتمبر، اعتُقلت مجموعة من الأشخاص في القصيم من بينهم الشيخ **سليمان الرشودي** وهو محامٍ وأحد الأعضاء المؤسسين للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية(٣٥).

في يوم الجمعة الموافق السادس عشر من شهر أيلول/سبتمبر، اعتقلت قوات الأمن **الحوالي** في مكة(٣٦)، الذي أصرّ على أن يتناول

(٣٢) محادثات مع جزء من جمهور القيادة الإصلاحية الذين وُجدوا في التجمّع، الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٥، كما إن ذلك يرجع إلى مقابلة مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٣٣) بناءً على لقاء مع خالد القفاري سكرتير الشيخ سلمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١.

(٣٤) بناءً على لقاء مع خالد القفاري سكرتير الشيخ سلمان العودة الخاص في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣.

(٣٥) بناءً على لقاءات مع خالد القفاري سكرتير الشيخ العودة الخاص في صيف ٢٠٠١، وحزيران/يونيو ٢٠٠٣، وأيلول/سبتمبر ٢٠٠٣.

(٣٦) بناءً على استنتاج شخصي لأحداث الاعتقال خلال التسعينيات كما أكدت القيادة الإصلاحية تاريخ الاعتقال خلال العمل الميداني في ٢٠٠١.

الفريق القادم لاعتقاله العشاء معه فقبلوا دعوته، ثم أخذوه إلى السجن[٣٧]! وبعد أسبوعين، في يوم الأحد الموافق الثاني من شهر تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٩٤م، ألقي القبض على **العمر**[٣٨]. وفي ذلك الوقت، اعتقل عدد آخر من الشيوخ هم: الشيخ **محمد الفراج**، وكان خطيباً في الرياض، والشيخ **عبد الله الجلالي** وهو عالم جليل من القصيم، والشيخ **حمود الحربي** وهو خطيب من القصيم[٣٩]، وألقي القبض عليه بسبب احتجاجه على سلسلة الاعتقالات. وتراوح العدد الإجمالي للأشخاص الذين اعتقلوا بين ٤٠٠ و٥٠٠ شخص. وكانت هذه هي أكبر سلسلة من الاعتقالات التي حدثت منذ عام ١٤٠٠هـ الموافق عام ١٩٨٠م بعد حادث الحرم المكي[٤٠]. وطبقاً لمنظمة العفو الدولية تراوح عدد المعتقلين في شهر أيلول/سبتمبر، وشهر تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه بين مئة ومئة وخمسين فرداً[٤١].

خلال شهري أيلول/سبتمبر، وتشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩٤م، تابع المؤلف أخبار الاعتقال التي انتشرت في المملكة العربية السعودية، ومنطقة الخليج، وكذلك في وسائل الإعلام الغربي. وعلى الرغم من ذلك، أنكرت الحكومة إنكاراً رسمياً أمر الاعتقالات. وجاء في الصفحة الأولى من جريدة **أخبار العرب** السعودية:

أنكر نائب وزير الداخلية الأمير **أحمد** ما ذكرته تقارير وسائل الإعلام الغربي عن أن الحكومة اعتقلت بعض المواطنين السعوديين. وقال إن: «هذه التقارير الخاطئة التي وردت من جهات معينة لها دوافع أخرى، وقد سئم الناس من تلك التقارير التي لا أساس لها من الصحة». وذكر الأمير **أحمد** أن المملكة العربية السعودية بلد لا يحدث فيه شيء في الخفاء، والجميع يعرفون كل ما يحدث في المملكة[٤٢].

---

(٣٧) خلال لقاء مع عالم جليل مُقرّب من القيادة الإصلاحية في ربيع عام ٢٠٠٢.

(٣٨) بناءً على لقاء مع القيادة الإصلاحية في صيف ٢٠٠١. بناءً على استنتاج شخصي لأحداث الاعتقال في التسعينيات كما أكدت القيادة الإصلاحية تاريخ الاعتقال خلال العمل الميداني في ٢٠٠١.

(٣٩) بناءً على لقاء مع سكرتير الشيخ سلمان العودة الخاص في صيف ٢٠٠١.

(٤٠) خلال لقاء مع عالم جليل مقرّب من القيادة الإصلاحية في ربيع عام ٢٠٠٢.

(٤١) *Amnesty International* (London), <http://www.amnest.org> (AI Index: MDE 23-7-00).

(٤٢) *Arab News*, 25/9/1994, p. 1.

على الرغم من ذلك، بعد يومين فقط من إنكار أمر الاعتقالات، أقرت الحكومة بهذا الأمر، وأعلنت بشكل رسمي عن الاعتقالات التي تمت في اليوم السابع والعشرين من شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤م. وأعلنت وزارة الداخلية بشكل عام خلال وسائل الإعلام أنها اعتقلت **الحوالي** و**العودة** في المانشيت (الخبر) الرئيس في الصحيفة السعودية الرسمية **أخبار العرب**، وجاء فيه: «اعتقال ١١٠ أشخاص في المملكة بسبب أعمال تخريبية»[٤٣].

اعتمد بيان وزارة الداخلية على شرعية إسلامية سنية في تبرير الاعتقالات. وبدأت بيانها بقول إن اعتقال هؤلاء الأفراد كان بسبب خرقهم قرارات هيئة كبار العلماء. وباستخدام اسم هيئة كبار العلماء، حاولت الوزارة أن تضفي الشرعية على قرارها بالاعتقال على أساس إسلامي سُنّي رسمي، مما جعل الوزارة تبدو وسيلةً في يد الهيئة:

أعلنت وزارة الداخلية اليوم أن قوات الأمن اعتقلت ١١٠ أشخاص بسبب خرق قرارات هيئة كبار العلماء، وارتكابهم أعمالاً تخريبية...

وقد أشار البيان إلى القيادة بالاسم، واتهم **الحوالي** و**العودة** بارتكاب تجاوزات، ووصف أفعالهم بأنها خيانة، ثم ذكر تبعات أحداث شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٣م عندما أرسلت وزارة الداخلية خطاب شكوى إلى **ابن باز** حول الخطابات والأنشطة التي تقوم بها القيادة[٤٤]. كما وصف البيان الأنشطة التي يقوم بها **الحوالي** و**العودة** بأنها مناهضة للحكومة وضد الإسلام. وهنا أشار البيان مجدداً إلى هيئة كبار العلماء. وحاولت الوزارة مراراً وتكراراً أن تؤكد شرعية قراراتها من خلال التوضيح إلى العامة أن الوزارة كانت على اتصال بهيئة كبار العلماء قبل تنفيذ عمليات الاعتقال:

> اعتقلت الوزارة... فقط كل من كرروا التجاوزات، أو أدوا دوراً بارزاً في أفعال الخيانة، واستمروا عليها. وقد اشتملت قائمة الاعتقالات على **سلمان بن فهد العودة**، و**سفر بن عبد الرحمن الحوالي** اللذين ارتكبا عدة تجاوزات ضد الحكومة؛ مما دفع

(٤٣) *Arab News*, 27/9/1994, p. 1.

(٤٤) خطاب وزارة الداخلية للشيخ ابن باز الذي ذكر آنفاً (٢١ ـ ٢٢ ربيع الأول ١٤١٤هـ ـ ٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣م).

الحكومة إلى إسناد مهمة دراسة تجاوزاتهما إلى هيئة كبار العلماء... وقد كانت الأنشطة المضادة للحكومة التي يقوم بها **الحوالي والعودة** ضد تعاليم القرآن الكريم والسُّنة النبوية....

ذكر البيان نية الوزارة التحقيق في أنشطة القيادة التي اتُّهمت بالسعي إلى نشر الفوضى في البلد:

سوف يُلقى القبض على كل من يقوم بدور بارز في هذه الأعمال التخريبية؛ لكشف خططهم التي تهدف إلى الفوضى وعدم النظام....

وأشار البيان مرة أخرى إلى هيئة كبار العلماء في محاولة لإضفاء شرعية إسلامية سُنّية على قرار الوزارة. وهنا كانت الإشارة بشكل خاص إلى اجتماع هيئة كبار العلماء في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م من أجل مناقشة أمر **الحوالي والعودة**(٤٥) بالإضافة إلى الإشارة إلى خطاب **ابن باز** الذي أرسله إلى الأمير **نايف** حول هذا الاجتماع(٤٦). ويمكن أن يتضح الاستخدام الخاطئ لهذا الخطاب من جانب وزارة الداخلية عندما ذكرت في بيانها:

درست هيئة كبار العلماء الانتهاكات والتجاوزات التي قام بها كل من **الحوالي والعودة** خلال الاجتماع الذي عُقد في الطائف في شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٣م، واقترحت وجوب حماية المجتمع السعودي من أفعالهما الخاطئة. وقد وجدت هيئة كبار العلماء أن هذين الشخصين قد تجاوزا كل الحدود في بعض الخطب والدروس، واقترحت ضرورة أن يمثُلا أمام لجنة مكونة من اثنين من العلماء؛ من أجل تقديم الاعتذار عن تجاوزاتهما، والتعهد بألا يكررا ذلك مرة أخرى. كما اقترحت منع الاثنين من إلقاء المحاضرات والندوات، وكذلك خطب الجمعة والدروس العامة، والتسجيلات إذا لم يتعهدا بفعل ذلك.

---

(٤٥) عقد هذا الاجتماع في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٣، بعد طلب رسمي من الأمير نايف.

(٤٦) خطاب الشيخ ابن باز إلى وزارة الداخلية (٣ ربيع الثاني ١٤١٤ هـ - ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣م).

من ناحية أخرى، ذكرت وزارة الداخلية أن هيئة كبار العلماء قد وجدت العالمين قد تخطيا حدودهما في بعض الخطب والدروس. وما جاء في خطاب هيئة كبار العلماء من الصعب اعتباره بياناً أو ملخصاً:

> وأفيد سموكم أن مجلس هيئة كبار العلماء اطلع على كتاب سموكم المشار إليه ومشفوعة ملخص لمجالس ودروس المذكورين من أول محرم ١٤١٤هـ ونسخة من كتاب سفر الحوالي **وعَد كيسنجر** وناقش الموضوع من جميع جوانبه واطلع كذلك على بعض التسجيلات لهما وبعد الدراسة والمناقشة رأى المجلس بالإجماع: مواجهة المذكورين بالأخطاء التي عرضت على المجلس ـ وغيرها من الأخطاء التي تقدمها الحكومة ـ بواسطة لجنة. . .

إن ما جاء في البيان الذي أصدرته وزارة الداخلية بشأن أن هيئة كبار العلماء وجدت أن العالِميْن قد تجاوزا الحدود في بعض الخطب والدروس ـ يوحي بأن الهيئة قد توصلت إلى قرار بأن **الحوالي والعودة** قد تجاوزا الحدود في بعض الخطب والدروس. بيد إن خطاب **ابن باز** لم يكن يحتوي على جملة توحي بأن هيئة كبار العلماء قد وجدت العالِميْن متجاوِزَيْن للحدود في بعض خطبهما ودروسهما. ومن ناحية أخرى، لم يناقش الاجتماع الذي عقدته هيئة كبار العلماء الأخطاء التي من المفترض أن **الحوالي والعودة** قد اقترفاها طبقاً للبيان الذي صدر عن وزارة الداخلية. كما ذكر خطاب **ابن باز** أن هذا الاجتماع قد ناقش الأمر من جميع الجوانب. . . وجاء في الخطاب أيضاً أن الهيئة قد أخذت في الاعتبار جميع الأخطاء التي اقترفها **العودة والحوالي**، وأوردت إلى الهيئة، أو الأخطاء التي سوف تقدمها الحكومة[٤٧] خلال لجنة[٤٨]؛ في حين لم يرد ذكر لهذه الأخطاء في خطاب **ابن باز**، ولم يُذكر فيه أنه وجد بعض الأخطاء أو التجاوزات التي ادعتها وزارة الداخلية في بيانها. لذلك، أصبح البيانُ الذي أصدرته الوزارة، بشأن أن الهيئة قد رأت أن

(٤٧) لم تَرِد هذه الأخطاء من قبل هيئة كبار العلماء ولكن تم تقديمها من قبل الحكومة.

(٤٨) «بواسطة لجنة» تعني أن هَيئة كبار العلماء لم تصل إلى قرار نهائي بشأن أخطاء الحوالي والعودة. وتشكيل لجنة يعني أن كل شيء لا يزال قيد المناقشة والتحقيق.

الحوالي والعودة قد تخطّيا الحدود في بعض الخطب والدروس التي ألقياها، موضعَ شك.

بالإضافة إلى ذلك، ذكر العودة للمؤلف استخدام الحكومة خطاب ابن باز الذي أرسله في شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٣م من أجل تبرير اعتقاله مع عدد من الإصلاحيين في شهر أيلول/سبتمبر، وشهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩٤م[٤٩]. كما إن إساءة استخدام هذا الخطاب يمكن أن تتضح من حقيقة أن الحكومة لم تستطع أن تطلب من ابن باز، أو من هيئة كبار العلماء إصدار بيان جديد من أجل تبرير الحملات التي تشنّها الحكومة من اعتقالات في شهري أيلول/سبتمبر، وتشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩٤م. لذلك، وجدت الحكومة نفسها مُجْبَرة على استخدام الخطاب الذي أصدره ابن باز منذ عام، وتناول فيه أموراً عديدة مختلفة، وكان من المفترض أنه خطاب خاص - مبرِّراً لما تقوم به من اعتقالات. ومن الواضح أن الحكومة قد استخدمت خطاب ابن باز في عدة ظروف أخرى ولأهداف عديدة.

في اليوم الثاني من شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٩٤م، وفي أثناء حوار مع قناة بي بي سي، أشار الأمير بندر بن سلطان، وهو السفير السعودي لدى الولايات المتحدة، إلى أهمية هذه الاعتقالات؛ حيث قال إن «هؤلاء الأفراد يستخدمون الإسلام غطاءً لهم، وعلينا أن نُحيل قضاياهم إلى المرجعيات الإسلامية» واستطرد قائلاً: «خضعت هذه القضايا لعدة مداولات بين العلماء المسلمين، وقد أصدر أكثر من عشرين قاضياً أحكاماً بشأنها»[٥٠]. وأضاف قائلاً: «تلقى الأفراد المحتجزون الدعم من المتطرفين الأجانب الذين يستخدمون الإسلام غطاءً لهم»[٥١].

في يوم السادس عشر من شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، أعلنت الحكومة السعودية «أنها قد أطلقت سراح ١٣٠ شخصاً ممن جرى

---

(٤٩) خلال لقاء بين الكاتب والشيخ سلمان العودة في صيف ٢٠٠١.

(٥٠) لم يتم التصديق على بيان السفير في ما يتعلق بأن عشرين قاضياً قد أصدروا أحكاماً باعتقال الإصلاحيين ومن بينهم القيادة الإصلاحية بأي بيان رسمي.

(٥١) *Arab News*, 4/10/1994, p. 2.

اعتقالهم في الشهر الماضي (شهر أيلول/سبتمبر) بتهمة محاولة الإخلال بأمن البلد». ولكن في الوقت نفسه، «ذكرت وزارة الداخلية أنه لا يزال هناك ٢٧ معتقلاً من أجل إجراء المزيد من التحقيقات، وأضاف أن بعضهم قد أدّى أدواراً بارزة في إشعال فتيل المشكلات في المملكة، وهؤلاء لا يزالون قيد التحقيق، وسوف يصدر حكم بشأنهم فور إنهاء التحقيقات». كما ذكرت وزارة الداخلية «أنها قد اعتقلت ٤٧ شخصاً آخرين بعد الاعتقالات الرئيسة خلال فترة التحقيقات»[٥٢].

في يوم الأحد الموافق الثلاثين من شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، تحدث الملك فهد بشكل مباشر عن أمر الاعتقال[٥٣]، وأعطى أساساً إسلامياً فقهياً لهذا العمل من خلال الإشارة إلى هيئة كبار العلماء. وذكر أن الحكومة قد اعتقلت بعض المواطنين بسبب تهديدهم أمن المجتمع؛ قائلاً إن الحكومة على استعداد لأن تستمع إلى آراء هؤلاء المواطنين. كما رفض ما قيل بشأن أن الحكومة السعودية تمارس القمع؛ مؤكّداً شرعية الدولة الإسلامية، وكذلك دافع عن الحكومة. كما أشار الملك فهد كذلك إلى التحقيقات التي تُجرى في السجن، وأكدّ أنها ستكون عادلة.

أصبح تقرير اعتقال **الحوالي** و**العودة** جزءاً من سجلّات منظمة العفو الدولية، وقد أشارت المنظمة إلى البيان الصادر عن وزارة الداخلية حول القضية:

«لقد اعتقلت قوات الأمن هؤلاء الأفراد... بعد قرابة عام من محاولات إقناعهم... بالتراجع عن أفكارهم المتطرفة... التي من شأنها أن تهدّد وحدة المجتمع الإسلامي داخل المملكة، أو التوقّف عن إلقاء الخطب، أو عقد الاجتماعات، أو توزيع الأشرطة...»[٥٤].

أدّى اعتقال القيادة إلى إشعال فتيل الاحتجاجات الداخلية؛ حيث أرسل أربعون شخصاً من طلبة العلم والأكاديميين، وكذلك الكثير ممن حصلوا على رسائل الدكتوراه من المملكة العربية السعودية، أو من دول

---

(٥٢) *Arab News*, 17/10/1994, pp.1-2.

(٥٣) *Arab News*, 31/10/1994, p. 1.

(٥٤) *Amnesty International* (London), <hhtp://www.amnest.org> (AI Index: MDE 23-7-00).

الغرب[٥٥] خطاباً إلى ابن باز وإلى هيئة كبار العلماء، احتجوا فيه على اعتقال **الحوالي والعودة**، وطالبوا بالإفراج عنهما[٥٦]. كما برّر موقّعو هذا الخطاب مطالب إجراء الإصلاح الشامل باعتبارها واجباً دينيّاً وشرعيّاً. وكذلك أكدوا أن **الحوالي والعودة** يختلفان عن باقي العلماء، ويجب ألا يُعاملا بهذه الطريقة القهرية، وبهذه المعاملة الاستبدادية؛ حيث إن هذا لن يحلّ المشكلة. كما ذكروا أن أمر الاعتقال هذا يُشَبِّه المملكة بالدول المجاورة التي تمارس أعمال القمع، وأن هذه السياسات القمعية سوف تجلب الفوضى والدّمار إلى مجتمعاتهم.

ومن أجل دعم طلبهم بالإفراج عن **الحوالي والعودة**، قدم موقعو هذا الطلب الحجج الآتية:

● إنه لأمر غير شرعي إجبار العالِم على كتمان معرفته.

● إنه لأمر غير شرعي أن يُجْبرَ العالِمُ أو الحاكمُ الأشخاصَ، على اتباع رأيه في الأحكام الكلية، وكذلك فمن غير الشرعي معاقبة العالِم إذا أخطأ بالسجن أو بأي وسائل أخرى.

● من الضرورة بمكان أن نبدأ بإصلاح مصالح الأمة.

● مهمة العلماء هي تعليم الناس الإسلام، ومن ثَمّ فإن حقوق العلماء يجب أن تُحفَظ ويُدافع عنها وأن تحمَى مهمتهم العلمية.

● يجب أن ينال هؤلاء العلماء الذين أُلقي القبض عليهم محاكمة عادلة، ويجب ألا تحصل على المصداقية التقاريرُ التي صدرت بشأن العلماء من جانب مجروحي العدالة والمعرفة الشرعية.

● يمتلك هؤلاء العلماء الحق في الدفاع عن أنفسهم، وأن يرفضوا الاتهامات التي وُجِّهَت إليهم.

● من الواجب أن نسمح لهؤلاء العلماء الذين اتُّهِمُوا بتوضيح مواقفهم، واجتهادهم للعامة، وأن يجادلوا ويناقشوا ويدافعوا عن أنفسهم

---

(٥٥) على سبيل المثال، كان من بين الموقّعين الدكتور أحمد بن سعيد الذي تخرج في جامعة ويلز في الثمانينيات.

(٥٦) تم تقديم هذا الخطاب بعد اعتقال الحوالي والعودة وقبل اعتقال العمر وكان العمر أحد موقعي هذا الخطاب.

ضد هؤلاء الذين اتهموهم[٥٧].

استمر اعتقال القيادة خمسة أعوام، وفي الشهور الأربعة الأولى من الاعتقال خضعت القيادة لتحقيقات أمنية مكثفة[٥٨]، ثم أعلنت الحكومة بعد ذلك أنها ستكشف عن نتائج التحقيقات إلى العامة، ولكنها لم تفعل ذلك[٥٩]. وقد كان عدم نشر نتائج التحقيقات إشارة إلى أن الحكومة لم تستطع إثبات أن القيادة مذنبة[٦٠]. وبينما كانت القيادة في السجن، استمرت السلطة الأمنية في استجواب مسجونين آخرين[٦١]، ووجدت بعض المعلومات عن طريق الصدفة تقول إن **الحوالي** له دور في غاية الأهمية في مواجهة أعمال العنف ضد المسؤولين في الدولة. وقد كان هؤلاء السجناء الذين كانوا طرفاً ثالثاً[٦٢] يكشفون عن معلومات للسلطة الأمنية بشأن أن الشباب الذين خططوا لأعمال العنف هذه كانوا يزورون **الحوالي** أحياناً، ويطلبون إليه إصدار الفتاوى التي تُضفي الشرعية على خططهم التخريبية، وذلك بين عام ١٩٩٠م وعام ١٩٩٤م؛ لكنه كان يرفض ويحاول إقناعهم بإلغاء خططهم[٦٣].

كانت الإجراءات الأمنية المشددة في السجن تخف حدتها بصورة تدريجية، ونتيجة لذلك استطاع **العودة** على سبيل المثال أن يشتري بعض الكتب، وبدأ في بناء مكتبة داخل السجن[٦٤]. كما طوّر **الحوالي** معرفته باللغة الإنكليزية[٦٥]، واستمر **العودة** في حفظ القرآن الكريم[٦٦]. من

---

(٥٧) خطاب طلبة العلم والأكاديميين للشيخ ابن باز وأعضاء هيئة كبار العلماء بشأن اعتقال الشيخين وإخوانهما من العلماء وطلبة العلم والمصلحين (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤).

(٥٨) خلال لقاء مع أحد الشيوخ المقربين من سلمان العودة.

(٥٩) خلال لقاء مع الشيخ ناصر العمر في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) في الحقيقة لا يعرف الكاتب هؤلاء السجناء، وهنا قامت الحكومة بجمع بعض المعلومات عن القيادة الإصلاحية من طرف ثالث وقد كانت هذه المعلومات مساعدة للقيادة الإصلاحية.

(٦٢) كلمة «طرف ثالث» يعني بها الكاتب السجناء الآخرين الذين قامت السلطة الأمنية باستجوابهم.

(٦٣) خلال لقاء مع أحد الشيوخ المقربين من سلمان العودة.

(٦٤) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٦٥) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ الحوالي في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٦٦) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

ناحية أخرى، بينما كان **العودة** في السجن، تُوُفِّي ابنه **عبد الرحمن** في حادث، فطلب أن يحضر جنازته؛ لكن طلبه قُوبِلَ بالرفض(٦٧). وفي هذه الواقعة، ألّف **العودة** قصيدة رثاء انتشرت بين طلابه وأتباعه ومستمعيه على نطاق واسع(٦٨).

خلال فترة السجن، عقد العلماء الثلاثة عدة اجتماعات ومناقشات حول الأنشطة الإسلامية ألتي يفعلونها، وقرروا أنه عندما يُطْلَق سراحهم سوف يطبّقون استراتيجية الانفتاح تجاه القطاعات المختلفة في الدولة والمجتمع(٦٩). وقبل أشهُر قليلة من الإفراج عنهم، تلقت القيادة خطاباً رسمياً من الحكومة يطلب إليهم توضيح شروط الإفراج عنهم، وقد طالب الشيوخ الثلاثة بحرية التعبير(٧٠).

في شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٩م، أُفرج عن القيادة من دون توجيه أي تهمة إليهم(٧١)، ومن دون أي محاكمة(٧٢). وبعدها اصْطُحِب **الحوالي والعودة والعمر** في طائرة من السجن إلى جدة من أجل مقابلة وزير الداخلية. وعُقد اجتماع بينهم على سبيل المجاملة(٧٣)، وطلب إليهم الوزير البدء في عهد إيجابي جديد، وأن تكون هناك علاقة جيدة بين الجانبين؛ أي بين الشيوخ الثلاثة والحكم الملكي. وكانت الرسالة الضمنية هي نسيان ما حدث في الماضي(٧٤). وكشفت بعض المصادر عن أن ولي العهد الأمير **عبد الله** قد قابلهم أيضاً، وتعدّ كل هذه الدلالات إيجابية بشأن احتمالية بدء علاقة جديدة بين القيادة والحكم الملكي.

---

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) بناءً على استنتاج شخصي وبناءً على مناقشات مع الشيخ العودة وسكرتيره الخاص.

(٦٩) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣.

(٧٠) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

(٧١) بناءً على لقاءات بين الكاتب والقيادة الإصلاحية أجريت في صيف ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية.

(٧٢) Amnesty International (London), < http://www.amnest.org > (AI Index: MDE 23-7-00).

(٧٣) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١. وهذا يؤكد أن الاجتماع لم يكن دليلاً على تطور حقيقي في الفهم بين الحكم الملكي والقيادة الإصلاحية ولكنه كان خطوة مهمة في هذا الاتجاه.

(٧٤) خلال لقاء مع سكرتير الشيخ العودة في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

الدعم والتقدير والتأييد العلمي

خلال فترة نضالهم السياسي، تلقّى العلماء الثلاثة الدعم والتقدير والتأييد العلمي، مما يشير إلى أن نضالهم كان في إطار إسلامي سُني.

في عام ١٩٩١م، أرسل **ابن باز** خطاباً رسمياً إلى **العودة** يطلب منه استمراره في أنشطة الدعوة برويّة. كما أطلعه على أنه سوف يساعد، ويحاول أن يُزيل كل الصعوبات التي قد تواجهه مع الحكومة في هذا الصدد[٧٥]. وفي عام ١٩٩٢م، سمح **ابن باز** للعودة بأن ينشر كتاباً له حول العقيدة[٧٦]، وجادل المؤلف بأن سماح **ابن باز** للعودة بنشر هذا الكتاب كان بمنزلة دلالة على ثقته به. وقد أصدر **ابن باز** في عام ١٩٩٢م خطاباً يؤيد فيه كتاب العودة **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**[٧٧] وشجع طلبة العلم على قراءته[٧٨].

هناك إنجاز علمي آخر غايةً في الأهمية حازه **العودة**، وهو الحصول على إجازة من العالم الجليل الشيخ **حمود التويجري**، وهذه الإجازة شاملة، وتتكون من ٥٣ صفحة[٧٩]. وتُعد مهمة للغاية؛ لأنها تربط بين **العودة** والعالم الجليل **ابن تيمية** من خلال سلسلة الإسناد.

علاوةً على ذلك، تعاون **ابن باز** تعاوناً علمياً مع **الحوالي**. وفي عام ١٩٩٢م، أعرب **ابن باز** عن تقديره، خلال رسالة رسمية للجهود العلمية التي قام بها **الحوالي**، الذي كان حينئذٍ رئيس قسم العقيدة في

---

(٧٥) انظر خطاب الشيخ ابن باز الرسمي إلى الشيخ العودة الذي صدر مباشرة من «الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد» ـ مكتب الرئيس (١٠ رمضان ١٤١١هـ ـ ٢٦ آذار/ مارس ١٩٩١م).

(٧٦) انظر خطاب الشيخ ابن باز الرسمي إلى الشيخ العودة (٢ ذو القعدة ١٤١٢هـ ـ ٥ أيار/ مايو ١٩٩٢م).

(٧٧) مما يدعو إلى السخرية، احتج وزير الداخلية على هذا الكتاب الذي أيده الشيخ ابن باز خلال اجتماع مع القيادة الإصلاحية في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣.

(٧٨) خطاب الشيخ ابن باز الرسمي إلى الشيخ العودة (٣ ربيع الثاني ١٤١٣هـ ـ ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢م).

(٧٩) الشيخ حمود التويجري في «إتحاف النبلاء بالرواية عن الأعلام الفضلاء،» (٢ جمادى الثاني ١٤١٣هـ ـ ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢م).

جامعة أم القرى الإسلامية [٨٠]. وفي عام ١٩٩٤م، أرسل خطاباً رسمياً إلى **الحوالي** يطالبه بإجراء بحث عقدي في مجال بعينه[٨١]، فعلى وجه الخصوص طلب **ابن باز** إلى **الحوالي** إجراء دراسة فقهية عن دقة بعض الكتب والدراسات المنشورة، ومصداقيتها[٨٢] على أساس إسلامي فقهي بعدما أرسلها **ابن باز** إلى **الحوالي**.

أصدر **ابن باز** فتوى في اليوم العاشر من شهر ربيع ثاني عام ١٤١٤هـ الموافق يوم ٢٧ من شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م[٨٣]، تجيز للناس الاستماع إلى خطابات القيادة. وجاءت هذه الفتوى ردّاً على سؤال طُرِحَ عليه:

من عبد العزيز بن عبد الله بن باز إلى حضرة الأخ المكرم، وفقه الله لما فيه من رضا: آمين.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أما بعد:

فقد وصلتني رسالتكم التي تسألون فيها عن الاستماع إلى أشرطة وخطب ومحاضرات وكتب الدعاة والعلماء، مثل:

الشيخ عائض القرني، والشيخ سلمان العودة، والشيخ ناصر العمر، والشيخ سفر الحوالي، والشيخ عبد الوهاب الطريري؟

وهل هم مبتدعة وأنهم من بعض الجماعات المنحرفة؟

وأنهم ليسوا بسلفيين وإنهم من الخوارج؟

وعن حكم اغتيابهم؟

---

(٨٠) خلال لقاءات مع القيادة الإصلاحية في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) علينا أن نضع في الاعتبار أن هذه الفتوى صدرت في ١٠ ربيع الثاني ١٤١٤هـ الموافق ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣م في اليوم نفسه الذي اجتمعت فيه القيادة الإصلاحية بوزير الداخلية.

(٨٣) «الخوارج» هم مجموعة من المسلمين ظهرت في عصر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] (٣٥/ ٤٠هـ - ٦٥٧/ ٦٦٢م) حيث خرجوا على خلافته.

وقد أجاب **ابن باز** قائلاً:

أشرطتهم مفيدة، وليسوا مبتدعة، وليسوا خوارج، ولا تجوز غيبتهم، ويجب الذب عنهم كغيرهم من أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وليس واحد منهم معصوماً.

وهكذا غيرهم من أهل العلم، بل كل واحد يخطئ ويصيب...[٨٤].

أيد **عبد الله الجبرين** ـ عضو هيئة كبار العلماء ـ **العودة** في عام ١٩٩٣م بقوله:

وبعد فقبل سنوات قليلة تعرفت على أخينا في الله فضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة وجالسته مراراً وقرأت بعض كتبه ونشره وحضرت بعض الدروس والمحاضرات التي يلقيها وسمعت الكثير من الأشرطة التي سجلت من كلامه وقد ظهر لي من ذلك سعة علومه وتبحره في علم الشريعة والسنة النبوية... وقد وقع لكلامه تأثير في النفوس وأحبه المسلمون في القريب والبعيد وانتفع بأشرطته ومحاضراته من أراد الله به خيراً، وقد عرفنا من مجالسته وبيته ومشائخه ومؤلفاته تقيده بمذهب أهل السنة والجماعة...[٨٥].

بعد اعتقال القيادة، أكد **ابن باز** الفتوى السابقة التي أصدرها في محاضرة مسجلة. فعندما سُئِل عما إذا كان لا يزال محافظاً على فتواه السابقة، أم أنه تراجع عنها، أجاب بأنه لا يزال يحافظ عليها، ويؤكد أن أمر اعتقال **الحوالي** و**العودة** لم يقوّض مكانتهما العلمية الإسلامية، أو شرعيتهما. وعلى سبيل المثال، ذكر أن الإمام **أحمد بن حنبل** والنبي يوسف (عليه السلام) قد وُضعا في السجن، وعلى الرغم من ذلك كانا شخصين عظيمين وجليلين[٨٦].

كما أيّد **محمد المنصور** ـ وهو عالم جليل من القصيم، وقد تعلّم **العودة** على يديه ـ كلاًّ من **الحوالي** و**العودة**. وعندما سُئِلَ عن اتهام

---

(٨٤) انظر فتوى الشيخ ابن باز رقم ٢٧٠ (١٠ ربيع الثاني ١٤١٤هـ الموافق ٢٧ أيلول/ سبتمبر١٩٩٣م)، دار الإفتاء، مكتب مفتي عام المملكة.

(٨٥) يمكن الرجوع إلى تأييد الشيخ عبد الله الجبرين للشيخ العودة، «الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد» (١٩ شوال ١٤١٣هـ الموافق ١٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٣م)

(٨٦) يمكن الرجوع إلى فتوى مسجلة للشيخ ابن باز (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤).

وسائل الإعلام لهما بأنهما من الخوارج، ويسعيان إلى إحداث فتنة، أشار في تأييده لهما إلى تأييد علماء آخرين ذوي شأن للقيادة:

مما لا شك فيه أن الشيخين من الدعاة المحترمين، والعلماء الأجلاء، وعقيدتهما سليمة، ولا يسعيان إلى الخروج على الحاكم. وقد تميّزا بشجاعتهما وأمانتهما في دعوتهما... ويتسم **الحوالي** بصفة خاصة بعقيدة صلبة قوية، وقد ألف عدة كتب في هذا المجال... وقال الشيخ **صالح الفوزان** عضو هيئة كبار العلماء[٨٧] ـ إن أقوال **الحوالي**[٨٨] في علم العقيدة أفضل من أقوالنا، كما إنه تناول بعض الأمور التي لم نتناولها...[٨٩] أما **سلمان العودة** فقد درَّست له لوقت طويل، وعرفت عنه أنه شجاع وصادق في سعيه إلى خدمة دينه... وفي ما يتعلق بوسائل الإعلام والصحافة، فأنا لا أرضى عن الأقوال ضدّ هذين الشيخين[٩٠].

بعد فترة السجن، حصل **العودة** على إجازتين غاية في الأهمية: **الأولى** من فضيلة مفتي عام اليمن **أحمد زبارة**[٩١]، **والثانية** من الشيخ **أحمد كليباتي**. وقد علّم هذا الشيخ **العودة** علم الحديث عندما كان يدرس من أجل نيل رسالة الماجستير في الجامعة[٩٢].

ملخّص

قدّمت الفصول الثلاثة السابقة مجموعة مع هذا الفصل، متابعة لتطور القيادة خلال فترتي الثمانينيات والتسعينيات. وقد أظهرت الخطابات والأنشطة الخاصة بالقيادة سياسة المدافعة، وأضاءت على قضية التغيير والإصلاح السياسيّيْن. وقد واجه **الحوالي والعودة والعمر** فكر الحكم الملكي السعودي وسياسته، وقد أنشئت قضية التغير والإصلاح السياسيّيْن.

---

(٨٧) يشير الشيخ محمد المنصور إلى تأييدات أخرى للقيادة الإصلاحية.

(٨٨) مصطلح الأقوال يعني خطابات الحوالي.

(٨٩) نهاية الاقتباس.

(٩٠) صدر بيان الشيخ محمد المنصور في ٢٧ ربيع الثاني ١٤١٥هـ الموافق ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤م.

(٩١) أحمد زبارة، إجازة إلى الشيخ سلمان العودة (١٨ ذو القعدة ١٤٢٠هـ الموافق في ٢٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٠م).

(٩٢) الشيخ أحمد كلياتي، إجازة (٢٠ محرم ١٤٢٢هـ ـ ١٤ نيسان/ أبريل ٢٠٠١م).

ومن ناحية أخرى، كشفت تفاعلات القيادة مع السياسة سواء على المستوى الداخلي أو المستوى الإقليمي أو المستوى الدولي عن التغييرات في سياسة المدافعة وبرنامج التغيير والإصلاح السياسيْن. كما عارضت القيادة بشكل علني بعض السياسات الحكومية، وأدت أدواراً قيادية بارزة، سياسياً، في إيجاد المناخ المناسب من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسيّين. وقد كانت سياسة المدافعة هذه هي السبب في جعل القيادة تخوض مواجهة تصاعدية مع الحكم الملكي، ولذلك اعتقلوا من عام ١٩٩٤م حتى عام ١٩٩٩م.

منذ شهر آب/أغسطس من عام ١٩٩٠م حتى شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٤م، وجّه العلماء الثلاثة مستوى المدافعة نحو سياسة معارضة، وأصبحت قضية التغيير والإصلاح السياسيْن هي الأساس الذي ركزوا عليه، وكان الطريق لتحقيق التقدم هو تناول هذه القضايا بشكل علني.

علاوةً على ذلك، أكّدت القيادة مبدأ مهماً في فقه السياسة الشرعية، هو حق العلماء وكذلك طلبة العلم[٩٣] في التأثير في سياسات الدولة الداخلية والخارجية. وقد ناقشت القيادة هذه القضية في خطابها، وكذلك خطابات أخرى عديدة، مثل الالتماسين الإصلاحيين في عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م؛ حيث شاركت القيادةُ من خلالهما القوى الإصلاحية الإسلامية السُنّية السعودية النضال من أجل التغيير والإصلاح السياسيْن. وقد كان التحالف الإصلاحي الإسلامي السُنّي الداخلي مع العلماء الثلاثة الذين أدوا دوراً مهماً هو السبب في تقوية سياسة المدافعة التي تبنتها القيادة. وكان القصد الأساس لأداء القيادة وخطابها هو رؤية الحكم الملكي حكماً ملكياً إسلامياً دستورياً، أو إمامة شرعية تامة. ويعد تأسيس الإمامة الشرعية عنصراً مهمّاً في فقه السياسة الشرعية بشكل عام، وفي المقاصد الشرعية بشكل خاص. كما إن تشكيل سلطة سياسية إسلامية هو ضرورة دينية كما قال الإمام الشاطبي[٩٤].

(٩٣) من الممكن أن يتضمن مصطلح طلبة العلم جيل العلماء الجديد والمفكرين الإسلاميين.
(٩٤) هناك علاقة بين رؤية الإمام الشاطبي وخطاب القيادة وأدائها.

اتسمت دعوة المشايخ[٩٥] ببعض السمات الأساسية التي نوضحها في ما يأتي:

- **الشمولية** التي توعز بأن التغيير والإصلاح يجب أن يشملا جميع جوانب الحياة، ومن بينها الدولة والمجتمع.

- **التوازن** الذي يشير إلى عملية تدريجية، خطوة بخطوة، باتجاه التغيير والإصلاح.

- **الواقعية** التي تشير إلى قبول الواقع وألا نكون مملوكين لرؤية مثالية في أثناء السعي إلى التغيير والإصلاح.

- **الجماعية**، أي عمل فريقي وجهد جماعي.

- **التنظيم** الذي يشير إلى العمل الإسلامي المنظم، ولا يشير إلى العمل الحزبي الذي قد يؤدي إلى ظهور مواقف متعصّبة.

- **فقه الواقع** الذي يقدّم أساساً لمناقشة السياسة في ضوء فقه السياسة الشرعية.

- **العالمية** مع تأكيد فهم السياسة العالمية وتأثيرها في السياسة المحلية، والتأكيد أن الإسلام محلي وعالمي.

- **الحفاظ على الأساس الشرعي** المناسب من أجل نشر الرسالة الإصلاحية[٩٦].

وقد وُجدت العقبات التي واجهتها القيادة في ستة مجالات، هي:

- عدم فهم الحكم الملكي لرؤية القيادة، أو عدم رغبته في فهم مطالبها الإصلاحية.

- أداء علاقات الحكم الملكي الدولية والتزاماته وصلاته، دوراً في عدم فهم الحكم الملكي لدعوة المشايخ.

---

(٩٥) استخدم الشيخ العمر هذا المصطلح للإشارة إلى القيادة، وذلك بناءً على لقاءات مع العمر في صيف ٢٠٠١.

(٩٦) استنتاج بُني على لقاءات وحوارات أجريت مع الشيخ العمر في صيف عام ٢٠٠١.

- الملأ [دائرة النخبة الحاكمة الداخلية]، إشارة إلى دائرة الحكم الملكي الداخلية، التي عارضت القيادة.

- تأثير الجوانب المجتمعية في عدة أشخاص وفي مصالحهم المرتبطة بالنظام السياسي، وهذا يجعل الناس غير مهتمين بقضية التغيير والإصلاح.

- تأثير الجوانب الداخلية التي تتضمن شباب الصحوة الذين يحتاجون إلى تعميق معرفتهم وخبراتهم بالتغيير والإصلاح.

- عقبات أخرى يضعها الناس الذين يحاولون نشر الدعاية السياسية ضد دعوة المشايخ، ومواجهة القيادة(٩٧).

تعد الجوانب المجتمعية غاية في الأهمية؛ حيث إنها تركّز على ارتباطات الدولة والمجتمع التي من شأنها أن تمثّل عقبات أمام التغيير والإصلاح. وقد كان الناس يتوقّعون تحقيق مصالحهم مع الحكومة أكثر من تحقيقها مع القوى الإصلاحية، ونقصد في هذه الحالة القيادة الإصلاحية. وكان بناء المعرفة في عقول شباب الصحوة أمراً في غاية الأهمية؛ لأنه يسلّط الضوء على حقيقة أن الجيل الأصغر لا يزال لا يدرك المتطلبات أو المعرفة أو الأنشطة الواجب عملها من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسييْن.

خلال نضال القيادة من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن، حصلت على الدعم والتقدير والتأييد العلمي على نطاق واسع، وهذا يؤكّد الأصول الإسلامية العلمية الفقهية للقيادة ومكانتها. وكان الحفاظ على هذا المناخ والدعم العلمي مكسباً سياسيّاً مهمّاً.

خلال فترة التسعينيات، تطوّرت سياسة المدافعة، وتفاعلت القيادة بشكل مكثف مع عدة أحداث داخلية وخارجية، وردّت عليها، واتخذت موقفاً سياسيّاً خاصّاً بها. فقد كانت تلك المرة الأولى في تاريخ المملكة العربية السعودية المعاصرة التي يستطيع فيها الجيل الجديد من العلماء أن يعارض بشكل مباشر عناصر في السياسة الخارجية السعودية، ويشكّك في توجّهاتها. وقد شاركت القيادة مع الحركة الإصلاحية الإسلامية السُنّية السعودية واسعة النطاق في المطالبة بتحقيق التغيير والإصلاح السياسييْن،

---

(٩٧) بناءً على لقاءات وحوارات أجريت مع الشيخ العمر في صيف عام ٢٠٠١.

وذلك من خلال تقديم الالتماسين في عامَي ١٩٩١ و١٩٩٢م. وكانت قضية التغيير والإصلاح علنية ومباشرة، ومن ثَم تجاوبت القيادة مع عدة أحداث وتبعات، ومنها انهيار الكتلة الشيوعية (١٩٨٩ ـ ١٩٩١م)، وقضية أفغانستان (١٩٨٩ ـ ١٩٩٤م)، وقضية الغزو العراقي على دولة الكويت في عام ١٩٩٠م، وعدة أحداث مأساوية وقعت في دولة الجزائر (١٩٩١ ـ ١٩٩٣م)، بالإضافة إلى مؤتمر مدريد حول عملية السلام بين إسرائيل والحكومات العربية (١٩٩٢م)، والحرب الأهلية اليمنية (١٩٩٤م). وقد أدّى كل هذا بدوره إلى أن أصبحت القيادة في مواجهة مع الحكم الملكي وإلى عدة تحديات داخلية. وفي عام ١٩٩٣م، أُقِيل العلماء الثلاثة من مناصبهم الأكاديمية، ومُنِعُوا من إلقاء المحاضرات العامة، وتقلّصت فرصهم في التعبير عن معتقداتهم. وعلى الرغم من كل هذا، من أجل مواجهة سياسة القمع التي فرضتها الدولة لتقييد حرياتهم، طورت القيادة وسائل وفرصاً أخرى مثل: التعبير عن آرائها في المجالس، والإدلاء بتصريحاتهم من خلال المنشورات. وفي شهر أيلول/سبتمبر من عام ١٩٩٤م، اتخذت الحكومة قراراً بسجن كل من **الحوالي والعودة والعمر**، وظلّوا في السجن لمدة خمسة أعوام، وفي شهر حزيران/يونيو من عام ١٩٩٩م أُفْرِجَ عنهم، وأُخْلِيَ سبيلهم.

الفصل العاشر

سياسة التهدئة

خلفية عامة

يركز هذا الفصل على جوانب سياسة التهدئة التي اتبعتها القيادة في الفترة التي تلت فترة السجن. وهذه السياسة، البعد الثاني للمدافعة، تشير إلى تقلّص تدريجي للمواجهة والصراع والتوتر مع الحكم الملكي. فمن الجدير بالذكر أنه منذ خروجهم من السجن في شهر حزيران/ يونيو عام ١٩٩٩م، كان العلماء الثلاثة يغيرون سياسة المدافعة من سياسة المعارضة التي تشتمل على النضال السياسي ذي المخاطر الكبيرة ـ كما كان واضحاً في الفصول السابقة ـ إلى سياسة التهدئة التي تشتمل على النضال السياسي الأقل خطورة. وهذا لا يعني أن قضية التغيير والإصلاح السياسيْن قد أصبحت أقل أهمية، بل ظلت مهمة، ولكن تغيرت خطة الوصول إليها.

قلّصت القيادة من تركيزها على مطلبها بتحقيق التغيير والإصلاح السياسيْن بصورة مباشرة. كما أصبح مطلبها عامّاً وغير مباشر، ومضمناً وداخلاً في خطابات جديدة لها. وهذا يؤكد أولويات جديدة ويُدخلها في أجندة القيادة السياسية، بالإضافة إلى أنه يعكس التوجّهات السياسية الجديدة التي توضح سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي. ويكاد توضيح سياسة التهدئة هذه يعكس فقه الموازنات، فقد وازنت القيادة بين مصالح

مختلفة من أجل اختيار الأنفع من بينها، وكذلك وازنت بين عدة مفاسد من أجل التصدي لأكثرها فساداً، كما وازنت بين المصالح والمفاسد؛ لجلب المصلحة ودرء المفسدة، أو التغاضي عن بعض المفاسد؛ لنيل المصالح المهمة. ونتيجة لذلك، أدّى حساب فقه الموازنات الفقهي إلى فقه الأولويات الذي أعطت بمقتضاه القيادة الأولوية لبعض العوامل.

اكتشف المؤلف المنطق وراء التغيير إلى تطبيق سياسة التهدئة، وسعى إلى إجابات عن أسئلة مثل: ما أسباب قرار القيادة بتبني سياسة التهدئة وتطويرها؟ هل كانت سياسة المعارضة مُستغنىً عنها تماماً، أو أنه جرى العمل بها، ولكن بشكل مختلف؟ في التحليل الآتي، هناك خمسة جوانب يجب وضعها في الاعتبار، وجميعها تركّز على المنطق وراء استخدام سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي:

١ ـ يتمثل **الجانب الأول** في أن القيادة قد أولت اهتماماً أقل للعامل السياسي، وركّزت على عوامل أخرى، مثل: العوامل المجتمعية والتعليمية. وقد طوّرت القيادة فلسفة تبرر تهدئة الدعوة إلى التغيير والإصلاح السياسيين الذي لم يعد من أولويات أجندة الإصلاح. وهذه الفلسفة تفسر معنى «الانتصار» تفسيراً أوسع نطاقاً من التفسيرات السابقة، وتتخطى حدود المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيين.

٢ ـ يتعلق **الجانب الثاني** بالعناصر الإيجابية في بعض سياسات المَلَكِيَّةِ تجاه القيادة منذ شهر حزيران/يونيو من عام ١٩٩٩م؛ حيث غيّر الحكم الملكي موقفه السلبي الذي ساد في التسعينيات عندما كان يصف القيادة في وسائل الإعلام التابعة للدولة، وكذلك في البيانات الرسمية بأنها تمثّل خطراً على أمن الدولة. وقد اختفى هذا الوصف من أجندة الدولة، وبدأ الحكم الملكي بشكل تدريجي برفع القيود التي كان يفرضها على القيادة لمراقبتها منذ التسعينيات.

٣ ـ أما **الجانب الثالث** فيتعلق بتوسيع قاعدة الفرص المتاحة من أجل تعزيز الدعوة الإسلامية. وفي محاولة من أجل تحقيق التغيير والإصلاح السياسييْن في المجتمع والسياسة، جَنَتِ القيادة الكثير من خلال التركيز على الفرص الجديدة، وعدم معارضة الحكومة بصورة

مباشرة. ومن ثَم بدأت القيادة بشكل تدريجي بالعودة إلى الساحة العامة، وبدأت بإلقاء المحاضرات والدروس والدورات عبر الإنترنت. واستطاع العودة أن يسافر في المنطقة، فزار الكويت والبحرين من أجل إلقاء محاضرات ودروس هناك. وهكذا، أصبحت القيادة قادرة على التركيز على المجتمع في تطبيق رؤيتها الإصلاحية. وأصبحت الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية والمعيارية مهمة في أجندة القيادة الإصلاحية التي بدأت التركيز على تطوير الجوانب الاحترافية والوظيفية في الحركة الإصلاحية الإسلامية، والدعوة في المجتمع على الصعيد المحلي، وفي الأمة الإسلامية كلها.

٤ ـ يتعلّق **الجانب الرابع** بالبيئة الخارجية، مع تركيز القيادة أكثر على العوامل السياسية الخارجية. فمنذ شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٩م، أصبحت القيادة أكثر تفاعلاً مع التطوّرات السياسية الإقليمية والدولية المهمة، ومن بينها الانتفاضة الفلسطينية الثانية التي بدأت منذ شهر أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠٠٠م، وكذلك غزو الولايات المتحدة للعراق في شهر آذار/ مارس عام ٢٠٠٣م، وتبعات احتلال العراق، وسياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط في ضوء أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وتبعات الأزمة التي حدثت في العلاقات بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة. وقد كان لهذه القضايا وتبعاتها مكانة مهمة في خطابات القيادة الجديدة، مما يشير إلى سمتها كثيرة المطالب في أجندتها السياسية. وقد كانت نظرية مقاصد الشريعة تحفّز القيادة أكثر من ذي قبل؛ حيث كان جوهر هذه النظرية هو الحفاظ على الضرورات الخمس، وهي الدين والنفس والمال والنّسل والعقل. وكان العلماء الثلاثة يهتمّون بالاستقرار في الشرق الأوسط، وقضية معاناة الشعب الفلسطيني، وكذلك الحرب في العراق، والتّبعات السلبية لكل هذه القضايا على المجتمع السعودي. وقد رأت القيادة أنها تستخدم اللغة الإسلامية الفقهية، وكذلك لغة القانون الدولي في معارضة التبعات العنيفة الفوضوية في المنطقة، وتهتمّ بالنظام المدني في المجتمع الداخلي، وكذلك في منطقة الشرق الأوسط برمتها.

٥ ـ أما **الجانب الخامس** فيتمثّل في اهتمام القيادة بعامل الأمن

الداخلي، والتركيز على السياسات التي تستطيع مواجهة العنف الداخلي في ضوء تصاعد العنف الإقليمي، وفي ضوء تفجيرات الرياض في اليوم الثالث عشر من شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م. فعلى المستوى السعودي الداخلي، واجهت القيادة التيارات الجهادية التي ظهرت حديثاً، ونتيجة لذلك احتلت قضية الأمن المجتمعي مكانة مهمة في أجندة القيادة السياسية.

إن لهذه الجوانب الخمسة دوراً تكميلياً بصورة متبادلة في الأسباب المنطقيّة وراء اتّباع سياسة التهدئة مع الحكم الملكي ومع ذلك استمرّ تطبيق سياسة المعارضة في الأمور المتعلّقة ببعض العناصر التهديدية الواضحة، بيد إن الصراع المباشر مع الحكومة حول قضايا التغيير والإصلاح السياسيين لم يكن يُنظر إليه بأنه سياسة مناسبة، على الرغم من أن هذه القضية يمكن أن تُثار بشكل غير مباشر. وجادل المؤلّف هنا أن القيادة قد أكدت سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي وحافظت عليها.

الاستراتيجية المتغيرة: تجاهل العامل السياسي

في الاستراتيجية المتغيرة المُتَّبَعَة، غضّت القيادة الطرف عن العامل السياسي، ولكنها تبنّت فلسفة رأت السياسة أقل أهمية. لذلك وجهت القيادة مهمتها في اتجاهات أخرى يمكن فيها تطبيق التغيير والإصلاح، أو تعزيزهما. وهذه الفلسفة مهمة في توضيح معنى الانتصار. فبعد فترة السجن، ألقى العمر محاضرة غايةً في الأهمية بعنوان «الفجر الصادق»، تناول فيها أن المحن والعثرات يجب أن يُنْظَرَ إليها بأنها عادية في طريق التغيير والإصلاح. لذلك، يجب أن يتعامل الناس معها بتفاؤل، وأن يروا الانتصار الإسلامي يلوح في أبعاد مختلفة. واليوم يقول العمر إن هناك أعداداً متزايدة من الطلاب في كليات الشريعة، وكذلك هناك عدد متزايد في حلقات حفظ القرآن؛ مع وجود ٢٠٠ حلقة يحضر فيها ٤٠,٠٠٠ سيدة في الرياض وحدها. وفي مدرسة أخرى من مدارس تحفيظ القرآن الكريم وصل عدد الرجال إلى ١٠٠,٠٠٠ رجل[١].

---

(١) انظر محاضرة ناصر العمر المسجلة بعنوان «الفجر الصادق» (٢٠٠٢) والتي نُقّحت في ٢٠٠٣. ويمكن الرجوع إلى الموقع الرسمي للشيخ العمر على شبكة الإنترنت: <http://www.almoslim.net>.

أعاد **العمر** إلقاء محاضرة عن معنى الانتصار بعد أن نقّحها، وكان قد ألقاها قبل فترة السجن، وذلك من أجل أن يصبح مضمونها مطابقاً لعصر ما بعد السجن. وكانت محاضرته الأولى التي جاءت بعنوان «حقيقة الانتصار» قد ألقاها قبل قرار العاهل منع **الحوالي والعودة** من الخطابة في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٣م. وقد أعطى هذا القرار الانطباع والتوقّع، في ذلك الوقت، بأن العالِمَين سوف يواجهان عقوبة شديدة. ومن ثم كانت الرسالة الضمنية التي أراد **العمر** توجيهها إلى طلابه وإلى **الحوالي** وإلى **العودة** أن السجن يجب ألا يكون نهاية المهمة الإصلاحية أو نهاية المصلحين. وكانت فكرته الرئيسة أن حقيقة الانتصار نسبية، وأن المصلح يجب أن يسعى إلى إيجاد فرص أخرى من أجل تعزيز التغيير والإصلاح، وأن التركيز على المجال السياسي فحسب من أجل إحلال التغيير والإصلاح ليس هو الحل الوحيد(٢).

في ضوء شرح **العمر** لمعنى الانتصار، تُعد خطابات القيادة السياسية في الثمانينيات والتسعينيات، بحد ذاتها، مكسباً سياسيّاً حقيقيّاً. هذا الخطاب هو مظهر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن فقه السياسة الشرعية. وفي هذا الصدد، حاولت القيادة النهي عن المنكر بالكلمة الطيبة، وهي من أشكال الجهاد. وبناء على فقه الاستطاعة الذي يشرحه **العودة**، ليس من الضروري الاستمرار في المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسييْن؛ حيث إن المصلح يمكنه القيام بواجبات إصلاحية إسلامية أخرى غير المطالبة بشكل مباشر بالتغيير والإصلاح السياسييْن.

علاوةً على ذلك، لا تزال قضية التغيير والإصلاح السياسيين حيوية، ولكنها تحولت إلى اهتمام غير مباشر؛ مع تضمينها في الخطابات الجديدة. وهنا ترى القيادة نضالها من أجل التغيير والإصلاح السياسيين عملية مستمرة، وربما تبرز الحاجة إلى خوض أكثر من معركة واحدة من أجل تغيير سَيْرِ الأحداث، والوفاء بمتطلبات العصر الجديد. وقد عمد **العمر** إلى توسيع نطاق ساحة المعركة وتمديد زمنها، وجَعْلِ كل معركة جولة في النضال المستمر. وقد خفّف **العمر** من حِدَّة النضال السياسي،

---

(٢) انظر: ناصر العمر، «حقيقة الانتصار،» (محاضرة مسجلة عام ٢٠٠٣).

والإصرار على التغيير والإصلاح السياسييْن الفوريِّيْن. وفي ضوء تعريف الانتصار الشامل هذا، كان من المُتَوَقَّع أن تقلّص القيادة مستوى التوتر والمواجهة مع الحكم الملكي.

العناصر الإيجابية

كان إطلاق سراح القيادة من السجن في شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٩م من دون أي تهم رسمية أو شروط[٣] أو محاكمة[٤] حدثاً سياسياً مهماً، بحدّ ذاته، حيث أثّر، إيجاباً، في نظرة القيادة إلى الحكم الملكي الذي وعد العلماء الثلاثة بالسماح لهم بالعودة إلى البيئة الأكاديمية من أجل إلقاء المحاضرات والدروس العامة[٥]، واعتذر لهم بشكل غير رسمي عن فترة السجن[٦].

هناك عنصران إيجابيان أوضحا التطورات التي حدثت بعد إطلاق سراح القيادة من السجن.

في لقاء مع **العمر** في شهر تموز/ يوليو من عام ٢٠٠١م، تحدث عن التطورات التي حدثت منذ شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٩م، وأبرز طبيعة المفاوضات التي جرت بين القيادة والحكم الملكي:

> من بين ما اتُّفِقَ عليه مع الدولة إعطاؤنا (القيادة الإصلاحية) الحرية الكاملة في ممارسة أنشطتنا العلمية. ولكن طلبت الدولة فترة من أجل الوفاء بوعدها بهذا الشرط، ومن ثَم منذ أن تمّ إطلاق سراحنا من السجن، بدأنا بالقيام ببعض العمل. وفي أثناء تنفيذنا الأنشطة العامة، أصدر وزير الداخلية أوامر في عام ٢٠٠٠م بالسماح لنا بإلقاء الدروس، ولكن. . . ظهرت بعض العراقيل الخفيّة، ووقفت في طريقنا. . . ولم يُنَفَّذ قرار وزير الداخلية لفترة. ولذلك، كان هذا الوعد لا يزال محل نظر. . . ولهذا السبب لم نستطع ممارسة أنشطة عامة محدّدة، مثل إلقاء الدروس والمحاضرات. وكانت كتبنا

---

(٣) خلال لقاءات أجريت مع القيادة الإصلاحية في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٤) خلال لقاء مع ناصر العمر في تموز/ يوليو ٢٠٠١.

(٥) خلال لقاءات أجريت مع القيادة الإصلاحية في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٦) خلال لقاء مع شيخ مقرَّب من القيادة الإصلاحية في شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠١.

محظوراً نشرها وتوزيعها بقرار من الدولة. . . وعلى الرغم من ذلك لم تمنعنا هذه العراقيل من ممارسة بعض الأنشطة مثل: الاجتماعات العامة في منازلنا، والمشاركة في المناسبات الاجتماعية، وإنشاء مواقع على شبكة الإنترنت. ومن ثم فكرنا في أن العودة إلى أنشطتنا مثل إلقاء الدروس والمحاضرات سوف تحدث لا محالة. . . ومن هنا أدركنا أهمية العملية التدريجيّة. . .[٧].

في اليوم السابع والعشرين من شهر كانون الأول/ ديسمبر من عام ٢٠٠١م، عقد المحرر في جريدة **نيويورك تايمز** *(New York Times)* المدعو **دوغلاس جيهل** (Douglas Jehl) مقابلة شخصية مع **العودة**، وسأله عما إذا كان قد اضْطُرَّ إلى قبول أي شروط مقابل إطلاق سراحه من السجن، وسأله عن قدر حريته في التحدّث والمشاركة في الأنشطة العامة. وقد لخصها الكاتب كالآتي:

لقد تم إطلاق سراحنا دون شروط، بل بتفاهم مطمئن فيما يتعلق بوضعنا المستقبلي، ولكن الإجراءات الإدارية لحد الآن لم تمكّن من إلقاء المحاضرات والدروس العامة في المساجد والمؤسسات. أما نشاطي في المنزل المتمثل في دروس منتظمة وكذلك النشاط الإلكتروني المتمثل بصفة أساسية في موقع «الإسلام اليوم» وكذلك المحاضرات عبر الهاتف فهي تتم بصورة سليمة، ولم نواجه فيها أي مضايقة[٨].

وقد استمرت القيادة في تأكيد قضاياها الرئيسة السياسية المهمة خلال فترة التسعينيات.

في هذا الوقت، أجاب **العودة** عن سؤال طرحه عليه محرر جريدة **نيويورك تايمز** حول «مذكرة النصيحة» التي وقَّع عليها عام ١٩٩٢م، وإلى أي مدى لا يزال يتفق معها:

لا يبدو أن هناك مشكلة تتعلق بمضمون مذكرة النصيحة لدى أي

---

(٧) خلال لقاء مع العمر في تموز/ يوليو ٢٠٠١.

(٨) انظر: *NYT-Questions and Answers* (Q&A), <http://www.islamtoday.net/english/redirect7cfm?cacid=29&sub_cacid=449> [11/7/2002].

جهة منذ ذلك الوقت، وإنما كان الاعتراض على مسألة النشر الإعلامي الخارجي. والمذكرة هي مجموعة رؤى واجتهادات لا يفترض أن تكون حلولاً حاسمة بقدر ما هي افتتاحية لحوار جاد[٩].

وقد أعرب **العمر** و**الحوالي** كذلك عن التزامهما بـ «مذكرة النصيحة»، ورَأيَا أن الالتماس يعدّ وثيقة صحيحة، ورؤية واقعية مبنية على أساس إسلامي فقهي من أجل حلّ مشكلات الدولة والمجتمع ومعاناتهما[١٠].

ومن الجدير بالذكر أن القيادة لم تتخلَّ عن رأيها الذي أبدته خلال فترة التسعينيات بشأن وجود القوات العسكرية الأمريكية في المملكة العربية السعودية. وفي هذه القضية، سأل محرّر جريدة **نيويورك تايمز** **العودة** عما إذا كان وجود القوات غير المسلمة في شبه الجزيرة العربية يمثّل مشكلة من وجهة النظر الإسلامية، وما إذا كان قد حان الوقت لمغادرة الجنود البلاد، فأجاب **العودة** قائلاً:

أعتقد أن التدخل في شؤون الآخرين، سياسياً أو عسكرياً، لن يكون أمراً مرحباً به لدى تلك الدول والمجتمعات لأنها تريد المحافظة على سيادتها، وتستطيع الدفاع بنفسها عن نفسها[١١].

من ناحية أخرى، حقّق إطلاق سراح القيادة مكسباً سياسياً: **أولاً** في عدم وجود أي تهم رسمية موجّهة ضدّ العلماء الثلاثة، **وثانياً** في عدم وجود شروط لإطلاق سراحهم، **وثالثاً** في الحفاظ على موقفهم السياسي تجاه القضايا السياسية الرئيسة خلال فترة التسعينيات. وقد رأت القيادة أن التأخير في ممارسة الأنشطة العامة جائز؛ لأن الأمر يستحق الانتظار. وقد شهدت

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) خلال لقاءات مع القيادة الإصلاحية في تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠١ في المملكة العربية السعودية. وخلال هذه اللقاءات، استخدم الشيوخ الثلاثة الزمن المضارع في اللغة العربية لوصف التزامهم بمذكرة النصيحة ومنذ تلك اللقاءات لم يشر الكاتب إلى تغييرات في التزامهم بهذه المذكرة وما ورد فيها.

(١١) NYT-Questions and Answers (Q&A), <http://www.islamtoday.net/english/redirect7cfm?cacid=29&sub_cacid=449> [11/7/2002].

عملية العودة إلى ممارسة الأنشطة العامة تطورات كثيرة منذ شهر تموز/ يوليو من عام ٢٠٠١م، في ظلّ كتابة عدة مقالات مهمة أبرزت طبيعة عمل القيادة الإسلامي، ووجهة نظرها السياسية في الفترة التي تبعت الاعتقال.

زيادة الفرص

من جانبها، رأت القيادة أن زيادة الفرص من أجل تعزيز الدعوة الإسلامية مكسب مهم. وفي محاولة من أجل إحلال التغيير والإصلاح في المجتمع وفي السياسة، كان لدى القيادة فوائد كثيرة لتجنيها من خلال التركيز على الفرص، وعدم مواجهة الحكومة بشكل مباشر؛ لذا اهتمّت بحمل الدعوة الإسلامية، بحد ذاتها، أكثر من اهتمامها بالمشاركة مباشرة في صراع السلطة من أجل التغيير والإصلاح السياسيّيْن.

وسّعت القيادة نطاق أنشطتها في الدعوة الإسلامية تحت مسمّى «جهاد الدعوة». وقد أصبحت تركّز بصورة كبرى على تطوير الحركة الإصلاحية الإسلامية السُنّية سواء على المستوى الداخلي أو مستوى المجتمعات الأخرى. وقد كان التركيز بشكل أساس على تطوير المساهمات الاجتماعية والمهنية والعلمية في مجال الدعوة الإسلامية. ويشير هنا الجانب الاجتماعي إلى أي شكل من أشكال الأنشطة الاجتماعية التي يمكن أن تُوَجَّه إلى تعزيز الدعوة الإسلامية، في حين يشير الجانبان المهني والعلمي إلى أشكال التكنولوجيا والصحافة ووسائل الإعلام والإنترنت والمشروعات والبرامج، التي يمكن أن تُسْتَخْدَم أو تُطَوَّر لتعزيز الدعوة الإسلامية. وهذه الجوانب في حاجة إلى الدعم من خلال السياسات المدنية. وقد رأت القيادة أن هذا التوسّع في الساحة الداخلية السلمية يعد مجالاً مناسباً من أجل زيادة فرص حرية التصرف، ثم توظيف هذه الفرص بشكل سلمي ومتعقّل من أجل التغيير والإصلاح. ومن الجدير بالذكر أن المؤلف هنا يتناول أنشطة **العودة** أكثر مما يتناول أنشطة **الحوالي والعمر**، ويرجع ذلك إلى أن **العودة** أنشأ موقعه الرسمي على الإنترنت في شهر تموز/ يوليو عام ٢٠٠١م قبل أن يُنشئ **الحوالي**[١٢]

(١٢) افتتح الموقع الرسمي لسفر الحوالي في عام ٢٠٠٥.

والعمر[١٣] موقعيهما الرسميّن.

أنشطة الدعوة الإسلامية

عادت الدعوة الإسلامية إلى مركز أنشطة القيادة، فبعد فترة السجن أجرت القيادة دراسة تحليلية وتجريبية مهمة عن الدعوة الإسلامية. وجاءت هذه الدراسة بعنوان «نحو فضاء جديد للدعوة»[١٤]، وأوضحت آراء القادة والعلماء الإسلاميين في مجال الدعوة الإسلامية سواء على المستوى العالمي أم على المستوى الداخلي السعودي في قضايا تتعلّق بالدعوة الإسلامية، وبالسبل المناسبة لتعزيز أنشطتها. وتناولت هذه الدراسة ما يأتي:

الطرح الفكري: كان التركيز هنا على أولويات الموضوعات الإسلامية في أجندة الداعية مثل: دراسات القرآن الكريم، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة ومُجْمَلات الدين مع تناول الاختلافات الإسلامية الفقهية، والعقيدة والأخلاق والعدالة الاجتماعية وعلاقتها بالأمن في المجتمع، وقضايا المرأة ووحدة المسلمين والإصلاح الاجتماعي، وكذلك الحرية القائمة على الشريعة الإسلامية؛ بالإضافة إلى مفهوم الجهاد الشامل في الإسلام، ووسائل الصياغة النقدية، والمشروع المدني الإسلامي، وكذلك الاقتصاد الإسلامي، وأخيراً الاجتهاد.

العلاقات مع المجموعات الإسلامية: يجب أن تُبْنى هذه العلاقات على التعاون.

الكتابة والتأليف: يجب أن يَعُدَّها الداعية منهجاً استراتيجيّاً من أجل تعزيز عمل الدعوة الإسلامية.

نحن والفضائيات: يجب أن يستخدم الداعية هذه الوسائل من أجل نقل المعلومات إلى العامة.

---

(١٣) افتتح الموقع الرسمي لناصر العمر الرسمي في أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(١٤) انظر: سلمان العودة، «نحو فضاء جديد للدعوة،» (دراسة غير منشورة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

الفتوى: يجب أن تكون الفتوى قائمة على أسس فقهية واضحة ومحدّدة، وعلى فهم للواقع.

الجوانب الإدارية: تعدّ غاية في الأهمية من أجل تنظيم عمل الداعية.

الطرح السياسي: تعد موضوعات مهمة في أجندة الداعية الإسلامي، وهذه القضية يجب تناولها بشكل دقيق في إطار الضوابط الإسلامية الفقهية، ويجب ألا تهدد أمن المجتمع أو استقراره أو النظام العام. ومن المهم كذلك أن يحدث تواصل وحوار مع الحكومات.

الدروس والمحاضرات: لا تزال وسائل مهمة للدعوة الإسلامية.

العمل الاجتماعي: تُعد وسائل ضرورية للدعوة، وطريقة للتأثير وجعل الداعية قريباً من العامة ومن احتياجاتهم.

العولمة: هناك خطوات يجب اتخاذها من أجل مواجهة هذا التحدي، واستخدام هذه الفرصة في نشر العقيدة الإسلامية الصحيحة، والمطالبة بالحقوق المدنية القائمة على الشريعة الإسلامية، أو المتفق عليها وفقاً للشريعة، ومواجهة تأثيرات العولمة السلبية في المجتمعات الإسلامية، والتواصل مع الأمة الإسلامية كلها، وصياغة رسالة إسلامية عالمية[١٥].

ولقد فعَّلت القيادة، بشكل خاص، أنشطة الدعوة الإسلامية ووسّعت نطاقها.

في صيف عام ١٤٢١هـ/عام ٢٠٠١م، ألقى **الحوالي** أول محاضرة عامة له منذ فترة الاعتقال في منطقة الباحة في الجزء [الجنوبي] الغربي من المملكة السعودية؛ حيث يسكن. وكانت هذه المحاضرة عن أنشطة الدعوة الإسلامية المعاصرة، والجهود التي يجب بذلها لتوسيع قاعدة هذه الأنشطة؛ حتى تكون على درجة من الكفاءة والفاعلية والتأثير. وقد عكست كلماته ثقته بالظروف المعاصرة، وأكد ضرورة تطبيق الشورى ضمن الحركة الإسلامية، فأعرب قائلاً:

فقد تأتي فترة من زمان أو سنة أو أكثر تكون الدعوة مبتلاة

---

(١٥) المصدر نفسه.

وضعيفة، أو تكون خطواتها ثقيلة أو متباطئة، ولكن يعقب ذلك انطلاقة جديدة، ويعقب ذلك قيام ونهضة، وإحياء للإيمان في القلوب، وحركة تجدد ما ضعف أو ما اندرس في المرحلة التي قبلها. فنحن الآن على باب مرحلة جديدة من النشاط والنهضة الدعوية، وانتشار الوعي والخير والبركة،... فمن كان يريد الإسهام في هذا الخير والبذل والعمل والمشاركة فلا عذر له... إننا نحتاج إلى أن نقوي إيماننا بالله... فنحتاج إلى القوة في أخذ هذا الحق، والقوة تشمل قوة اليقين بالله تبارك وتعالى، وقوة الثقة بأن ما نحن عليه هو الحق، وقوة القيام بأمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى... ونحتاج إلى الإخلاص لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى... كما نحتاج إلى ما أوصى الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨] فذكرها الله تعالى في معرض المدح والثناء على المؤمنين، وهذا يدل على الحث على الشورى فيما بيننا، وليس معنى ذلك انفتاح المجال في الدعوة والانطلاق بها [كل واحد] كيف شاء من خلال تصوراته أو إيراداته أو رغبات له، فقد يكون فيها شيء مما يخالف المصلحة العامة... فهذه المرحلة [من حمل الدعوة] تقوم على التخطيط والتعاون... مما جعل الدعوة ـ ولله الحمد ـ من العمق والتجذر في المجتمع بحيث لا تقوى أي ريح على اقتلاعها بفضل الله. ولا يمكن أن تعود إلى الوراء أبداً بإذن الله، لكن ـ أيضاً ـ المصاعب، والمتاعب، والمشاكل التي تحيط بالأمة عظيمة جداً هذه الأيام... ومن هنا يجب علينا أن نقاوم هذا بهذا، وأن نطور أعمالنا ـ أيضاً ـ أكثر فأكثر، فلا ندع مجالاً للدعوة إلا سلكناه وسخرناه. كما أن العلاقة العامة والمحبة، والتهادي، وبث الأخوة ونشرها بين أفراد المجتمع، من أفضل وسائل الدعوة الممهدة لها... فيجب على كل واحد منا أن ينشر من الحق بقدر ما يستطيع، في بيته وأهله وعمله وفي السوق(١٦).

في شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠١م، ألقى العمر أول محاضرة

(١٦) سفر الحوالي، «لقاء في الباحة،» (تموز/يوليو ٢٠٠١)، <http://www.alsalafyoon.com/ArabicPosts/SafarBaha1.htm> [12/1/2002].

عامة له في بريدة عاصمة القصيم. وكان عنوان هذه المحاضرة «الفاعلية»، وتعني هذه الكلمة أن الإصلاحيين الإسلاميين السُنّة سواء القادة أم الأتباع يجب أن يطوّروا الإنتاجيات الفكرية والأخلاقية والمهنية في المجتمع[17]. وقد أكد استمرار العمر في مهنة التدريس في المسجد أنه قد أُجيز له، رسمياً إلقاء الدروس والمحاضرات العامة.

أصبحت سياسة التغيير والإصلاح التي اتبعتها القيادة حركة أفقية أو جانبية في المجتمع؛ أي تشمل مختلف القطاعات. وقد أوضح **العودة** بالتحديد هذا الاتجاه في سياستهم عندما عمد إلى توسيع قاعدة الأنشطة الإسلامية العامة التي يؤديها بشكل تدريجي. وفي شهر تموز/ يوليو من عام ٢٠٠١م، بدأ العودة بإلقاء دروس عامة وإسلامية فقهية كل أسبوعين في منزله[18]، وكان التركيز في دروسه يعكس اهتمامه بالحاجة إلى نشر المعرفة الإسلامية في المجتمع. لذلك، ألقى دروساً بعنوان «الذوق الإسلامي» و«الفأل الحسن» و«الخوف». وفي هذه الدروس ناقش **العودة** المدنية، والأخلاق وآداب اللياقة، وضرورة التفاؤل، وأهمية المبادرات في العمل الدعوي والاجتماعي في المجتمع. كما أكد **العودة** أن الداعية الإسلامي يجب ألا يبلّغ الناس رسالة الإصلاح فحسب، ولكن يجب عليه أن يحافظ على التواصل معهم، والعلاقة الجيدة بهم[19]. كما إنه نهج النهج نفسه عندما عُقدت معه عدة مقابلات للإدلاء برأيه في صحف ومجلات عالمية وإقليمية، وكذلك محلية، مثل: جريدة **نيويورك تايمز** في شهر كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠٠١م[20]، وجريدة **الرأي العام** في الكويت في شهر كانون الثاني/ يناير من عام ٢٠٠٢م[21]، و**المجتمع** في

---

(١٧) خلال محاضرة حضرها الكاتب خلال عمله الميداني في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(١٨) خلال لقاء في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١. انظر: <http:// www.islamtoday.net/albasheer/show-news-contenc.cfm?id = 475> [21/1/2002].

(١٩) سلمان العودة: «الذوق الإسلامي؛» «الفأل الحسن،» «الخوف،» (وهي محاضرات مسجلة عام ٢٠٠١) وموجودة في مجموعة الكاتب.

(٢٠) <http://www.islamtoday.net/english/redirect7.cfm?car_id = 29&sub_cacid = 449> [11-7-2002]

(٢١) مقابلة على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid = 368> [10/ 1/2002].

الكويت في شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٢م[٢٢]، وكذلك السمو في الكويت في شهر نيسان/ أبريل من العام نفسه[٢٣]. والدعوة في المملكة العربية السعودية في شهر تموز/ يوليو من العام نفسه[٢٤]. والفواصل في المملكة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٢م[٢٥]. وفي هذه اللقاءات، أكد ضرورة نشر المعرفة الإسلامية مساهمةً مدنيةً في المجتمع وفي العالم. وقد أعرب عن قلقه إزاء مشكلات الشباب في المجتمع، واقترح لها بعض الحلول، كما كان مهتمّاً بأن يكون قريباً من جموع المسلمين في العالم كله، وأن ينظر في مشكلاتهم، ويقترح لها الحلول. ولذا أنشأ صفحة على موقعه الإلكتروني من أجل الاستشارات، وكان يُجيب عن الرسائل التي تسأله الاستشارة في أمور إسلامية[٢٦]. كما شجّع **العودة** الحركات الإسلامية على تحمّل الانتقاد الداخلي، وعلى أن تجعل أعضاءها وأتباعها أكثر تسامحاً وشمولية.

وفي أحد اللقاءات، سُئل **العودة** عن الصعوبات التي تواجهها الأمة الإسلامية، وطلب إليه السائل أن يشير إلى خطوط إنقاذ الأمة العريضة؛ فشدّد **العودة** في إجابته على سياسة التغيير والإصلاح التدريجية قائلاً:

يبدأ إنقاذ الأمة من إصلاح الفرد، أي العقل والسلوك والنفس، وبعدها يبدأ الإصلاح في المؤسسة ثم الدولة ثم الأمة كلها[٢٧].

وفي برنامج «دين ودنيا» الذي يُبث على التلفزيون السعودي[٢٨]، استُضِيف **العودة** لأول مرة في اليوم السابع من شهر شباط/ فبراير عام

---

(٢٢) مقابلة على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1428 > [24/4/2002].

(٢٣) مقابلة على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1148 > [10/4/2002].

(٢٤) مقابلة على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid = 3113 > [8/8/2002].

(٢٥) الفواصل (١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢)، ص ١٨ ـ ٢٠، كما توجد صورة للشيخ سلمان العودة على الغلاف.

(٢٦) انظر ذلك على موقعه الخاص: < http://www.islamtoday.net >.

(٢٧) مقابلة على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid = 1148 > [10/4/2002].

(٢٨) < http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 551 > [6/2/2002].

٢٠٠٢م من أجل المشاركة في البرنامج؛ ليتحدث عن دور الإسلام في الشعور بالرضى والطمأنينة والسكينة.

وفي شهر ذي الحجة من عام ١٤٢٢هـ (الموافق شهري شباط/ فبراير، وآذار/ مارس عام ٢٠٠٢م) ـ أي في موسم الحج ـ ألقى **العودة** محاضرات عن موضوعات مختلفة من بينها طريق تعزيز الأخوة الإسلامية، والتجارب التاريخية، والأساليب النبوية في التعامل مع الأمور، وقضايا المهاجرين المسلمين. كما أعطى كذلك دروساً فقهية لجماهير من مختلف البلاد[٢٩].

في شهر أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠٠٢م، زار **العودة** الكويت بناء على دعوة رسمية وُجِّهَت إليه. وقد كان برنامج **العودة** في الكويت متنوعاً وشاملاً الكثير من الموضوعات. وفي محاضراته التي ألقاها هناك، تناول عدداً من القضايا والموضوعات، وتحدّث في إحداها عن معنى الإسلام ومنهجه في إدارة شؤون الحياة كلها من حيث شؤون الفرد والأسرة والمجتمع والأمة. بيد إن هناك محاضرات أخرى تناولت كيفية إيجاد الوحدة بين المسلمين، والصعوبات التي يواجهها من أسلموا وجههم لله، والحاجة إلى التفاؤل، وكذلك الخبرات المكتسبة من الدعوة الإسلامية وتجاربها في كل مكان. وقد حضر **العودة** عدداً من الاجتماعات في المساجد والديوانية [غرف خاصة يجتمع فيها الرجال] المشهورة في الكويت[٣٠]؛ حيث تُجرى مناقشات حول الأحداث المعاصرة ومشكلات الشباب[٣١].

في شهر كانون الثاني/ يناير من عام ٢٠٠٣م، شارك **العودة** في المهرجان الوطني للتراث والثقافة في الرياض في المملكة العربية

---

(٢٩) انظر تقرير الحج عام ٢٠٠٢: <http://www.islamtoday.net/print.cfm?arcid = 623> [20/2/2002], and <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 646> [20/2/2002].

(٣٠) هناك أيضاً الديوانية وهي غرفة خاصة تجتمع فيها النساء.

(٣١) «زيارة العودة إلى الكويت،» (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢)، تقرير خالد القفاري على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 4310>.
والقفاري هو سكرتير الشيخ سلمان العودة وقد تم اعتقاله في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ ومكث خمسة أعوام في السجن.

السعودية، وألقى محاضرة عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وركز فيها على نتائج عدم تطبيق هذا المبدأ الإسلامي السلبية(٣٢).

وخلال موسم الحج في عام ١٤٢٣هـ (الموافق شهر شباط/ فبراير من عام ٢٠٠٣م)، ألقى **العودة** دروساً إسلامية فقهية يومية مكثّفة، بالإضافة إلى تنظيم وتنفيذ برامج تعليمية، وغيرها من المبادرات التعليمية الأخرى، وألقى قرابة ست وعشرين محاضرة تغطي عدة موضوعات فقهية واجتماعية وأخلاقية. وفي خيمته في منى بالقرب من مكة، استقبل **العودة** الحجاج الذين طرحوا عليه بعض الأسئلة الفقهية(٣٣).

في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م، زار **العودة** دولة البحرين بناء على دعوة رسمية وُجِّهَت إليه. وقد كان برنامجه في البحرين مكثفاً، ويمكن أن ينقسم إلى أربعة أنشطة: الاجتماعات العامة والمحاضرات والزيارات الرسمية وخطب الجمعة(٣٤). ومن بين الاجتماعات التي حضرها العودة:

● اجتماع في «الجمعية الإسلامية»، كانت المناقشات التي أجريت حول الدعوة الإسلامية، ووحدة المسلمين، وكذلك التنسيق مع القادة من أجل دعم أنشطة الدعوة الإسلامية.

● بناءً على دعوة وُجهت إليه، عقد **العودة** اجتماعاً عامّاً في منطقة عسكر التي تقع جنوب العاصمة البحرينية. وناقش خلال هذا الاجتماع الأحداث المعاصرة، ودور المسلمين فيها. كما أكد ضرورة أن يتحمّل كل فرد المسؤولية الشخصية، وألّا يلوم الآخرين على الأخطاء التي اقترفها.

---

(٣٢) العودة، «مشاركة سلمان العودة في المهرجان الوطني للتراث والثقافة في الرياض، المملكة العربية السعودية،» كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣، انظر الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid = 7400> [14/1/2003].

(٣٣) «أنشطة موسم الحج للشيخ سلمان العودة»، (شباط/ فبراير ٢٠٠٣)، تقرير خالد القفاري، على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1832>.

(٣٤) «أهالي البحرين يحتفلون بالشيخ سلمان العودة،» (آذار/ مارس ٢٠٠٣)، تقرير خالد القفاري على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1901> [15/3/2003].

● بناء على دعوة قُدِّمت إليه، شارك **العودة** في اجتماع مفتوح في مسجد السلام؛ حيث ناقش الفتن وطرق مواجهتها.

● شهد اجتماعُ «جمعية الإصلاح»، التي تُعد إحدى الجمعيات الإسلامية القديمة في البحرين، مناقشة **العودة** حول ضرورة أن تطبق الدعوة الإسلامية برامج عملية وواقعية؛ حتى تؤثر في مشاعر الناس وتلتقي مع اهتماماتهم.

● أكد **العودة** في اجتماع عقده مع المدرسين السعوديين الذين يعملون في البحرين ضرورةَ وجود علاقة مباشرة وطيّبة بين المدرس وتلاميذه.

علاوةً على ذلك، قدّم العودة عدة محاضرات عامة، وتتضمن ما يأتي:

١ ـ محاضرة بعنوان «قصة الصراع» في مسجد النِّصف، وحضرها ٤٠٠٠ شخص، وناقش خلالها قضية الصراع بين الحق والباطل في النفس البشرية، وفي الحياة، وفي الحروب، وتأثير هذا الصراع.

٢ ـ محاضرة في جامعة الخليج عن المشكلات التي تواجه الشباب، وحضرها عدد من الطلبة الإناث والذكور.

٣ ـ محاضرة في جامع ومركز أحمد الفاتح الإسلامي، وكانت بعنوان «مسلمون وكفى»، وناقش خلال هذه المحاضرة تأخُّر المسلمين وعدم فاعليتهم، وكذلك ناقش إساءة فهم بعض المفاهيم مثل: الزهد، والوَرَع، والقَدَر، والخلط بين الغيب والخرافة.

وقد دعا تلفزيون البحرين **العودة** إلى إجراء حوار في برنامج «حوارات فكرية». وخلال هذا البرنامج ناقش **العودة** شروط الحوار، وكيفية التعامل مع المواقف المتغيّرة. وقد أوضح كذلك طريقة الحفاظ على أركان الإسلام وأسسه عندما نفتح حوارات مع الآخرين.

وفي خطبة الجمعة في مدينة حَمَد، تحدّث **العودة** عن التأثير في المستقبل من خلال تطبيق المبادئ الفقهية الإسلامية، وكذلك الإمكانات المادية. وانتقد الشعور بالأسى والإحباط، ونصح الحاضرين بأن يعيشوا بالأمل.

وخلال شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٣م، زادت الفرص، إلى حد بعيد، داخل المملكة العربية السعودية، فألقى **العودة** عدداً كبيراً من المحاضرات في المدن السعودية، وتناول عدة قضايا مثل التحلي بالصبر خلال الأزمات، وموقف الرسول [ﷺ] لدى التعرض لها. وعلاوةً على ذلك، أدان **العودة** من يهاجمون النبي محمداً [ﷺ] وينتقدونه(٣٥)، كما ألقى خُطْبَتَي جمعة(٣٦).

وفي اليوم السابع من شهر أيار/ مايو من العام نفسه، تلقى **العودة** تصريحاً رسميّاً من الحكومة باستكمال نشاطه في إلقاء الدروس والمحاضرات العامة(٣٧). وفي اليوم التاسع والعشرين من الشهر نفسه، ألقى **العودة** أول محاضرة عامة له بعد التصريح الرسمي الصادر من الحكومة في بريدة، وحضر هذه المحاضرة عشرون ألف شخص. وفي هذه المحاضرة التي تحمل عنوان «رسالة العصر»، قسم **العودة** المحتوى إلى ثلاثة أجزاء، **فالجزء الأول** كان عن الواقع الذي نعيشه؛ حيث تناول ظروف الأمة الإسلامية المعاصرة، وأكد أهمية الاهتمام بقضايا المسلمين وغيرهم في العالم كله، واهتمام الأمة بالرسالة من أجل عيش حياة طيبة في الدنيا، ونيل الجزاء في الآخرة. أما **الجزء الثاني** فتناول أهمية

---

(٣٥) صدر هذا النقد أو الهجوم على النبي محمد [ﷺ] عن وسائل الإعلام والصحافة الأمريكية مثل Fox News وكذلك عن عدة رجال دين، مثل بات روبرتسون (Pat Robertson)، انظر: <http://www.alshaab.com/GIF/20-9-2002/Fox.htm> [19/10/2002]..

هذا هو الموقع الرسمي لحزب العمل وهو حزب معارضة إسلامي مصري. لمعرفة المزيد حول الهجوم على النبي [ﷺ] والإسلام، يمكن أن يطّلع القارئ على عدة تقارير للجنة العالمية لنصرة خاتم الأنبياء محمد [ﷺ] على الموقع الإلكتروني: <http://www.whymuhammad.com>, and <http://www.icsfp.com>.

وقد أسس مثقفون سعوديون وآخرون هذه المنظمة من أجل التصدي لأي هجمات تشن على النبي [ﷺ]، وقد طلبت هذه المنظمة إلى الشيخ العودة دعمه وقد جاءت محاضرته إجابة لهذا الطلب.

(٣٦) «تقرير حول نشاط الشيخ سلمان العودة خلال نيسان/ أبريل ٢٠٠٣،» وهو متاح على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=12422> [30/4/2003].

(٣٧) «عندما تلقى الشيخ العودة في أيار/ مايو ٢٠٠٣، بشكل رسمي تصريحاً من الدولة بالاستمرار في إلقاء الدروس العامة والمحاضرات،» انظر: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=12702> [7/5/2003].

وقد أكد الكاتب استمرار العودة في إلقاء الدروس والمحاضرات العامة وناقش ذلك مع سكرتيره الخاص وهو خالد القفاري.

الموارد البشرية في تعزيز الإنتاجية البشرية في جميع المجالات. وفي **الجزء الثالث** تناول **العودة** العمل الواجب القيام به. ويجب أن يقوم العمل على الإيمان الصحيح؛ لأنه من الضروري أن يعرف الناس الإيمان الحق ويؤدّوا العمل الصالح وأن يشجّع أحدهم الآخر على فعل الخيرات والاشتراك في الحوار فيما بينهم؛ فهو ضروريٌّ لتوحيد الصفوف وحلّ الخلافات والتحليّ بالصبر والحفاظ على الاعتدال في الحياة(٣٨). وقد سجل التلفزيون السعودي هذه المحاضرة، وأُذيعت في الثلاثين من شهر أيار/ مايو عام ٢٠٠٣م.

في الثاني من شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م، حضر **العودة** حفل استقبال في الرياض من أجل الاحتفال بمرور السنة الثانية على إنشاء موقعه الإلكتروني«الإسلام اليوم» (www.islamtoday.net). وقد حضر هذا الاحتفال عدد كبير من العلماء، وغيرهم من الشخصيات، وقد كان تحت رعاية فضيلة الشيخ **عبد الله بن مانع** وهو عضو في هيئة كبار العلماء. وأيد الشيخ **ابن مانع** موقع **العودة** الإلكتروني، ووصفه بأنه انتصار للإسلام، ومن شأنه خدمة قضية المسلمين. ومن الملاحَظ أن عدد الزائرين لموقع **العودة** حينئذٍ وصل إلى ١٢٥ مليون شخص، وجرى الاطلاع على ٢٧ مليون صفحة. وكان التوزيع الجغرافي للزائرين كما يأتي: ٥٠ في المئة من المملكة العربية السعودية، و٢٥ في المئة من شمال أمريكا، و١٥ في المئة من أوروبا، أما العدد الباقي فكان من جميع أنحاء العالم(٣٩).

منذ شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م، بدأ **العودة** في إلقاء سلسلة

(٣٨) «الشيخ سلمان العودة يدعو إلى المحبة ونبذ البغضاء،» (أيار/ مايو ٢٠٠٣)، انظر تقرير عبد الله على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 13756> [30/5/2003].

وقد ناقش الكاتب عناصر المحاضرة ونتائجها مع سكرتير الشيخ العودة في ١ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣. وبعد ذلك تحولت المحاضرة إلى نص مكتوب، انظر: سلمان العودة، «رسالة العصر،» (آب/ أغسطس ٢٠٠٣)، <http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?id = 37&catid = 38&artid = 2643> [2/8/2003].

(٣٩) «الإسلام اليوم يقيم حفله التعريفي الأول،» (حزيران/ يونيو ٢٠٠٣)، تقرير عبد الحي شاهين، انظر: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 14056> [3/6/2002].

من المحاضرات التي كانت تُذاع عبر قناة دولة قطر الفضائية. وكان البرنامج الذي يحمل عنوان «السلام عليكم» يبُث لقاءات **العودة** بشكل أسبوعي. وقد كان **العودة** يتناول في هذا البرنامج قضايا مختلفة: مجتمعية وفقهية، وتعليمية وأخلاقية وروحية ونفسية.

استخدام الإنترنت

لقد أصبح الإنترنت مجالاً مهماً من أجل التعبير، وقد استخدمته القيادة على نطاق واسع من أجل تعزيز رؤيتها وتوجّهاتها. وفي الموقع الذي أنشأه **العودة**، كتب عدة موضوعات اشتملت على الدعوة الإسلامية والحركات الإسلامية بالإضافة إلى القضايا المجتمعية والدراسات الفقهية، وكذلك الأمور النفسية والقضية الفلسطينية وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية. وفي المقالة الافتتاحية، وضع **العودة** إطار موقعه العام؛ مما يشير إلى رؤيته السياسية، وسياسة الإصلاح التي يتبناها. كما أكّد أن هذا الموقع الإلكتروني لن يدعم مصالح بعينها، أو يمثّل مؤسسات معينة، وأن جميع الآراء سوف تُؤخذ في الاعتبار؛ مع الحفاظ على الإطار الإسلامي، وتقديمها بأسلوب علمي. كما كتب أيضاً:

إننا نعمل بجد في هذا الموقع بهدف واضح أمامنا. وهذا الهدف ليس إلا لخدمة ديننا والدفاع عنه والدعوة إليه. وبذلك، نتعدى فكرة الموقع الشخصي الذي يتعلق بالاهتمامات الخاصة. وهذا الموقع الإلكتروني يختص بالدعوة إلى الإسلام ونشره، ولا يهدف إلى أي مصالح شخصية. لذلك، أؤكد أن هذا الموقع ليس منتدى لدعم ادعاءات بعض الأفراد أو المنظمات أو المؤسسات أو أي من ذوي المصالح، كما إنه موقع لا يشوه سمعة أي فرد أو منظمة في الوقت نفسه. وتحتل أولويات العمل الإسلامي وانتشار مبادئ الدين المتفق عليها عالميّاً مكانة عظيمة في مجهوداتنا، وتتطلب منا بذل العزيز والغالي لتحقيقها. وعلينا أن نكافح من أجل الموضوعية، والالتزام بالاعتدال في تقديمنا لأي مادة، وأن نثير بوضوح قضايا خارجية تعوق العمل الإسلامي، وتضعف نفوذ الدعوة إلى الإسلام وفاعليتها؛ مما

يسبب تحويل الاهتمام إلى قضايا ثانوية أخرى. وفي الوقت نفسه، يُعد الاعتدال أحد مناهج الإسلام المتأصلة فيه، ومن الضرورة بمكان أن نعمل على تسهيل تطبيقه، ونؤكد في الوقت نفسه أن الإفراط والتفريط وجهان لعملة واحدة، وكلاهما مُغايِر لتعاليم الإسلام. كما إننا سنحاول قدر المستطاع أن نغرس في الأذهان من خلال هذا الموقع قيم الخطاب الإسلام التي تحتاج إلى معايير عالية في المحتوى واللغة، مع تجنب أي شكل من أشكال الإهانات والإساءة والسخرية التي تحط من اللغة والعقل والدعوة إلى الدين. ومن الجدير بالذكر أن جميع الآراء سوف تُؤخذ في الاعتبار من دون قمع أو تجاهل ما دامت في إطار إسلامي، وتُقَدَّم بشكل علمي[٤٠].

في اليوم الأول من شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م، بدأ **العمر** في السير في الطريق نفسه، فأنشأ موقعاً إلكترونيّاً رسمياً لنفسه وهو (www.almoslim.net). وكان يكتب في قسم خاص من موقعه، في حين كانت باقي الأقسام مفتوحة لغيره من الكتّاب والعلماء. وينقسم هذا الموقع إلى سبعة أقسام رئيسة، هي:

١ ـ **الأخبار**: وهذا القسم يغطي الأحداث التي تطرأ على الشرق الأوسط بشكل خاص، والعالم كله بشكل عام.

٢ ـ **الرأي والتعليق**: من الممكن أن يجد القرّاء المقالات والدراسات التي تتحدث عن الحركات الإسلامية والدعوة الإسلامية وكذلك سياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية والقضية الفلسطينية وكذلك عن السياسة الداخلية.

٣ ـ **التقارير والملفات**: يركّز هذا القسم على بعض الدراسات الخاصة، وبشكل رئيس على تلك التي تتعلق بالسياسة العربية، والنقد السياسي لسياسات الحكومات العربية التي تعارض التيارات الإسلامية، ومن بينها بعض القضايا السياسية في مجتمعاتها.

---

(٤٠) انظر سلمان العودة، «الرسالة الافتتاحية،» (٢٠٠١)، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.islamtoday.net/english/showme.cfm?cacid=26&sub_cacid=451> [18/1/2003].

٤ ـ **الحوارات**: وهذا القسم يتناول اللقاءات التي تُجرى مع قادة إسلاميين.

٥ ـ **القسم العلمي**: ينقسم هذا القسم إلى ثلاثة أجزاء هي: الفتاوى والفقه والدرس الأسبوعي. ويتلقّى هذا الموقع أسئلة فقهية متنوعة من أجل الرد عليها.

٦ ـ **المشرف**: يضع العمر في هذا القسم كتبه ومقالاته ومحاضراته.

٧ ـ **التربوي**: ينقسم هذا القسم إلى أربعة فروع هي: الرؤى والقراءات، والقضايا والحوارات والخبرات والمهارات وأخيراً الاستشارات(٤١).

في المقالة الافتتاحية لهذا الموقع، وضع **العمر** الإطار العام لموقعه، وذكر الأهداف الأساسية مثل: نشر العلوم الإسلامية، وكذلك الدعوة الإسلامية، وسياسة التعليم الإسلامي، وأخيراً الوعي الإسلامي(٤٢). كما طلب **العمر** من **العودة** أن يكتب مقالة لهذا الموقع. وتناول **العودة** في تلك المقالة أهمية الدور المعاصر لشبكة الإنترنت، وذكر أنه من خلال الإنترنت يمكن توضيح دور الفرد وواجباته ومسؤولياته، وتخفيف حدة التوتر الناتجة من تقييد حرية التعبير. كما أكد أن الحرية المعتدلة هي أفضل طريق من أجل بناء شخصيات وسطية وحكيمة، واقتبس من القصص التاريخية للعدالة التي رُويت عن سيد الخلق [ﷺ] وأصحابه [رضي الله عنهم]؛ لتوضيح رأيه(٤٣).

محتوى رسالة الإصلاحي الإسلامي

تحاول القيادة الإصلاحية إعادة بناء نفسها بوصفها جماعة إصلاحية إسلامية علمية، وهيئة تنظير سياسي إسلامي. والتركيز الأساس فيها يقع

---

(٤١) انظر ناصر العمر، «حوار تربوي،» (آب/ أغسطس ٢٠٠٣) على الموقع الإلكتروني: <http://www.almoslim.net/tarbawi/show_article_main.cfm?id=133> [2-8-2003].

(٤٢) انظر ناصر العمر، «افتتاحية الموقع،» (أيار/ مايو ٢٠٠٣) على الموقع الإلكتروني: <http://www.almoslim.net/articles/show_artcile_main.cfm?id=74> [12/7/2003].

(٤٣) انظر سلمان العودة، «إذا عز أخوك،» (أيار/ مايو ٢٠٠٣) على الموقع الإلكتروني: <http://www.almoslim.net/print.cfm?artid=73> [17/5/2003].

على تعزيز نتاج الحركة الإصلاحية الإسلامية المهني على المستويات الداخلية والخارجية، والسعي إلى إصلاح السياسة الداخلية في إطار إسلامي.

فمن الممكن أن يفهم الفرد طبيعة القيادة الإصلاحية الإسلامية بشكل عام، وكذلك في الفترة التي تلت فترة الاعتقال بشكل خاص من خلال الإشارة إلى استجابة **العودة** وردّه على سؤال أُرْسِل إليه في صيف عام ٢٠٠١م[٤٤]. فرسم **العودة** في إجابته عن هذا السؤال صورة حديثة وتاريخية شاملة لطبيعة العمل الإسلامي الذي قدّمته القيادة الإصلاحية وعناصره التنظيمية. وبدأ **العودة** الردّ بتلخيص السؤال الذي أُرسل إليه[٤٥]:

سألني أحد الشباب عن منطقة الحركة ومنطقة السكون التي يجب أن تحكم اهتماماتنا، وتحدد أولوياتنا، وعن موقعي من ذلك، ويصر السائل الكريم على رؤيتي الشخصية.

وفي اعتقادي أن ثمة عوامل تسهم في تشكيل اهتماماتنا وترتيب أولوياتنا سواء كنا أفراداً أو جماعات، أو حتى دولاً وأمماً.

ومن أهم هذه العوامل الماثلة في الوقت الحاضر:

أ - حجم المتغيرات الدولية، والمتغيرات الإقليمية والمحلية الناجمة عنها، والتحديات التي تفرزها على كافة الصعد.

ب - مدى النضج في التجربة العلمية والعملية واكتمالها.

ج - مدى الشعور بالمسؤولية عمقاً واتساعاً تجاه ما تقوله أو تعمله وتأثيره ومداه، وطريقة تلقيه.

---

(٤٤) وجه الكاتب بشكل مباشر عدة أسئلة إلى الشيخ سلمان العودة خلال عمله الميداني في صيف ٢٠٠١. وذكر الشيخ أنه سيجيب عن هذه الأسئلة طبقاً لاستطاعته واستعداده، وقد كانت تدور هذه الأسئلة بشكل أساس حول خبراته الإصلاحية الإسلامية السنية ونضاله السياسي خلال العقدين السابقين وتشير الفقرات الآتية إلى رده على هذه الأسئلة.

(٤٥) سلمان العودة، «دوائر الإصلاح،» (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، <http://www.islamtoday.net/articles/show.articlescontent.cfm?id=37&catid=38&artid=545> [24/5/2002].

د - قدر المصداقية مع الله، ومع النفس، ومع الناس، والقدرة على التجريد والشفافية، ولو إلى حد ما.

من ناحية أخرى، أثنى **العودة** على حلقة الدعوة الإسلامية الأولى التي قدّمت إليه المعرفة بالإسلام، وساعدته على بناء اهتمامه الإصلاحي الإسلامي العالمي.

انتقل **العودة** بعد ذلك من حلقة الدعوة الإسلامية إلى نطاق أوسع من الأنشطة الإصلاحية الإسلامية. وتعدّ النهضة الإسلامية ساحة فعالة تواصل فيها **العودة**، وتفاعل مع مختلف الناس والجماعات، وكان لكلّ منهما أثره المتبادل في الآخر. وقد أصبح توسيع نشاطات الحركة النهضوية الإسلامية شيئاً أساسياً، ويظن **العودة** أن مهمة الإصلاحي يجب أن تتعدى الشؤون الداخلية، وتقتحم الساحة العالمية من أجل تلبية احتياجات الناس.

شخَّص **العودة** المشكلة التي تواجهها الأمة الإسلامية بأنها نابعة من انتقاد الذات المبالغ فيه، وأشار كذلك إلى المواقف العالمية الجديدة الواعدة التي يمكن أن تُسْتَغَل من أجل دعم الأنشطة والمشاركة الإسلامية. وفي هذا الصدد أكّد **العودة** أنه من الضرورة بمكان الاستعانة بالهيئات الموجودة في المجتمعات حالياً من أجل التغيير والإصلاح، وأشار إلى اهتمامه بالإصلاح من داخل النظام الحالي، وأكد أهمية التواصل والتفاعل مع العامة؛ بالإضافة إلى المعاناة الإسلامية الدولية التي لا بد من تخفيفها على المسلمين. فالمجتمعات الإسلامية والعالم الإسلامي كله ساحات تتطلب التغيير والإصلاح.

بالإضافة إلى ما سبق، تعدّ المشاركة داخل المجتمع أمراً غاية في الأهمية، وهذه المشاركة من شأنها أن تهيّئ الإصلاحيين اجتماعيّاً؛ حتى يحدث انسجام بين المصالح من خلال كونهم قريبين من القضايا التي تحدث في المجتمع. وفي هذا الإطار تعدّ المشاركةُ آليةً ضدّ العزلة. ومن الطبيعي أن يتعرّض الإصلاحي الذي لا يتفاعل مع المجتمع وأفراده للعزلة التي قد تؤدي بدورها إلى استخدام العنف من أجل إجراء التغيير والإصلاح، ومن ثَمّ يفوق الجهاد بالكلمة الجهاد العسكري أهميةً.

علاوةً على ذلك، تحدّث **العودة** عن حدوث توافق بين الإصلاحيين والجماعات التعليمية الخاصة والحركة النهضوية الإسلامية والأمة كلها؛ ومن ثَمّ يجب أن تكون الأنشطة في هذه الحلقات الثلاث مكمّلاً أحدها للآخر. وفي إطار هذا النظام المتكامل والمنسجم يسعى الإصلاحي إلى تناول المشكلات بكل اهتمام، ويجب ألا يتسبب النقد في حدوث انقسام داخل المجتمع. وتارة أخرى أكد **العودة** المشارَكة باعتبارها استراتيجية في التغيير والإصلاح ليس فقط على المستوى الداخلي، ولكن أيضاً على المستوى العالمي.

من الجدير بالذكر أن **العودة** أكد أن الإصلاحي الذي يشارك في البيئة المحيطة يحتاج إلى إجراء تعديل في برامجه الإصلاحية طبقاً للظروف المتغيّرة التي تطرأ على المستوى الداخلي، وعلى المستوى الدولي. وتعني القدرة على التعديل أن يراقب الإصلاحي النتائج، مما يشير إلى تواصله مع الواقع، ودراسته لظروفه كافة. كما أعطى **العودة** مثالاً على الخطيب الناجح الذي يهتم دائماً في تقديم أساليب جديدة في معالجة المشكلات وإيجادها.

وقد أكد **العودة** أن المسلمين جميعاً عليهم أن يستفيدوا من التطورات الإقليمية والدولية، وأن يأخذوا المبادرات، ويشاركوا فيها من خلال البرامج الإصلاحية التي تقوم على أسس إسلامية. فعلى سبيل المثال، تقدم الفترة التي تلت الحرب الباردة خلال التسعينيات إطاراً تنافسيّاً خلَق الفرصة لتطور أشكال جديدة من البرامج والتصورات الإسلامية والإنسانية. ويجب أن تُبذل الجهود من أجل حفظ السلام الاجتماعي، وتهيئة الظروف لإيجاد بيئة من التقدم الإسلامي، في حين يجب التخلّص من العدائية.

وقد أشار **العودة** إلى أن الغُلُوّ واستخدام القوة بوصفهما وسيلتين من أجل التغيير والإصلاح السياسيَّيْن يتصل أحدهما بالآخر. فالغلو، طبقاً لما يقوله **العودة**، كان موجوداً في التاريخ الإسلامي، وكان المسلمون يقتلون غيرهم من المسلمين. كما ذكر أن افتقار الأفراد إلى التواصل والتفاعل مع المجتمع يسبب تقلصاً في المصالح المشتركة بينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه. وفي إطار الفكر الإسلامي قد يصبح الفرد

رافضاً للآخرين، وقد يؤدي هذا بدوره إلى حرب أهلية، أو صراع داخلي إذا ما قرر الأفراد التغيير بالقوة. كما إن استخدام القوة قد يؤدي إلى تضييع فرص الاستفادة من الهيئات والجمعيات الحالية لإجراء التغيير والإصلاح. وليست مهمة الإصلاحي شعاراً فقط، ولكنها مشاركة في الحياة الحقيقية.

من ناحية أخرى، أكد **العودة** ضرورة الحفاظ على الضرورات الخمس، وهي الدين والنفس والمال والنسل والعقل، وأن انتقاد المواقف لا يعني التخطيط لتقويض أمن المجتمع وأمانه. ويجب أن يكون النقد عادلاً وبنّاءً:

إن مبدأ الضرورات الشرعية يهدف إلى منع إراقة دماء المسلمين، والحفاظ على أرواحهم وعلى أعراض عائلاتهم وعلى ثرواتهم أو أموالهم، وكذلك على حقوقهم. فقد جاءت الشريعة للحفاظ على هذه الضرورات وحمايتها؛ لأنها محاور نظام الشريعة الإسلامية. وأيُّ تَعَدٍّ على هذا الأمر غير مقبول؛ لذلك هناك اختلاف كبير بين النقد القائم على الفقه الإسلامي المنظَّم الذي يحافظ على الضرورات الشرعية وبين غيره من الدعوات، أو النقد الذي يقوض الاستقرار الذي يتمتع به المسلمون في بلادهم. فإذا كان هناك بعض الأفراد يحاولون لأسباب غير معروفة ربط النقد بالتسبّب بالاضطراب، فقد حان الوقت من أجل فكّ هذه الصلة. فالفصل بين النقد وعدم الاستقرار مهم من أجل استمرار الحصول على النقد العادل والبنّاء، وكذلك من أجل الحفاظ على وحدة الأمة، والحفاظ على طمأنينة الأمة والسلام الاجتماعي.

منذ شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٩م، كانت القيادة تسعى من أجل إيجاد فرص جديدة للعودة إلى الساحة العامة، وقد قدمت إرشادات مهمة تؤكد السياسة الإصلاحية المدنية. كما ركزت القيادة أيضاً على التربية الدعوية أكثر من تأكيدها المواجهة السياسية. والشيء المهم أن التركيز على التربية الدعوية يؤكد طبيعة القيادة وجذورها العلميتين. ولأن شرعيتها تقوم على الهيكل الإسلامي الفقهي، فإن القيادة تدّعي حقها العلمي في استغلال جميع الفرص المتاحة من أجل تنفيذ أنشطة الدعوة

الإسلامية. وقد حاول العلماء الثلاثة التأثير في المجتمع من خلال المحاضرات العامة والدروس، ووسائل الإعلام والصحافة، وكذلك من خلال الزيارات، وعبر الإنترنت أكثر من إثارة قضية التغيير والإصلاح السياسييْن بشكل مباشر. ويُعَدُّ عدم وجود صراع بين القيادة والحكم الملكي دليلاً على أن أنشطة القيادة لا تهدّد شرعيته، وأنه لا يرى هذه الأنشطة الدعوية الإسلامية خطراً يهدد شرعيته.

الفصل الحادي عشر

المحور الخارجي: استئناف المدافعة

خلفية عامة

في هذا الفصل، يقدّم المؤلف بعض التوضيحات لاستئناف القيادة الإصلاحية تطبيق سياسة المدافعة تجاه الجوانب الخارجية والداخلية في الفترة الزمنية التي تبعت اعتقالهم، بالإضافة إلى أنه يكشف منطق سياسة المدافعة، ويقدّم أمثلة توضيحية ويجمّل الظروف التي جرى تطبيقها في ظلّها.

المواجهة مع الخارجي والتهدئة مع الداخلي

طبقت القيادة المبدأ الإسلامي الفقهي الذي يؤكد أن مدافعة المفسدة الكبرى لها الأولوية على مدافعة المفسدة الصغرى. وهذا حقل أساس في مقاصد الشريعة التي تلفت النظر إلى حماية الضرورات الخمس، وهي الدين والعقل والنفس والمال والنسل. وفي هذه الحالة ينطبق مبدأ المصلحة الذي يُعَدّ جزءاً من مقاصد الشريعة. وهناك نوعان من المصالح، ونوعان من المفاسد؛ فأحد أهداف الشريعة يتمثل في تحقيق المصلحة الفُضلى، والتجاوز عن المصالح الأقل أهمية كما تهدف إلى مواجهة أي أذى أو مشقة نتجت من الثبات على المصالح الأقل أهمية. وفي هذه الحالة تستهدف السياسات الخارجية[1] الضرورات

(١) يقصد الكاتب هنا السياسات الخارجية لكل من الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل. =

الخمس، أو تسعى إلى الإضرار بها أكثر من السياسات الداخلية[٢]. ولهذا السبب تُعَد مشقة تحمل السياسات الداخلية، مع الصبر عليها، أقل حدة من مشقة أن تكون هدفاً للسياسات الخارجية. ومن ثَمّ، فإن سياسة القيادة في مواجهة الخارجي شكْلٌ من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يحاول درء المفاسد، وجلب المصالح؛ وفقاً لما جاء في تعريف هذا المبدأ في الشريعة الإسلامية. ومن الجدير بالذكر أنه علينا أن نضع في اعتبارنا أن المصلحة القائمة على الشريعة الإسلامية قد تنسجم مع القانون الدولي في بعض الحالات، كما تستخدم القيادة لغة هذا القانون الدولي.

في أثناء المقابلات التي أجراها المؤلف مع العمر في شهري تموز/ يوليو، وآب/أغسطس من عام ٢٠٠١م، انتقد العمر سياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية واصفاً إياها بأنها ذات ميول سلطوية وصليبية واستعمارية. وفي هذا الصدد تُعَد الدولة الإسرائيلية أداة أمريكية تخدم أهداف الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. ومن الأرجح أن الولايات المتحدة تستغل إسرائيل واللوبي الصهيوني، وليس العكس، ومن ثم

=وفي الفترة التي أعقبت فترة الاعتقال، وفي خطاب القيادة الإصلاحية السياسي، بشكل خاص، وفي خطابهم الإسلامي الفقهي، بشكل عام، استطاع الكاتب أن يفهم أن القيادة الإصلاحية، على الأرجح، أدركت أن سياسات إسرائيل والولايات المتحدة تعتبر عناصر تهديد في الشرق الأوسط أكثر مما كانت من قبل. يمكن أن نرى ذلك من خلال الآثار السلبية التي خلفتها الحرب الأمريكية في أفغانستان عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢، وحربها على العراق في ٢٠٠٣، وكذلك السياسات الإسرائيلية القمعية ضد الشعب الفلسطيني خصوصاً بعد انتفاضة عام ٢٠٠٠. فقد تسببت هذه الأحداث في إلحاق الضرر بأناس أبرياء؛ إذ تعرضت مساكنهم وحياتهم وتعليمهم وعملهم وممتلكاتهم وكذلك أمنهم وأمانهم وأنشطتهم اليومية العادية إلى الاضطراب أو التقويض أو التدمير. فمن الناحية الإسلامية الفقهية، هناك فساد في الأرض وهو حرام. إن العناصر التي يتم تدميرها أو إضعافها أو تخريبها هي جزء من الضرورات الخمس، وهي جميعاً مهددة من قِبل السياسات التي تتبعها إسرائيل والولايات المتحدة.

(٢) يشير الكاتب بشكل أساس إلى السياسة الملكية السعودية سواء الداخلية أم الخارجية. ففي خطاب القيادة الإصلاحية السياسي، على وجه الخصوص، وخطابها الإسلامي الفقهي على وجه العموم في الفترة التي تلت الاعتقال، استطاع الكاتب أن يفهم أن القيادة الإصلاحية أدركت أن السياسة السعودية أقل خطورة أو تهديداً في الشرق الأوسط من السياسات الخاصة بالولايات المتحدة وإسرائيل. بالإضافة إلى ذلك، إن السياسة السعودية على النقيض من سياسات الولايات المتحدة وإسرائيل لا تشكل تهديداً للضرورات الخمس. ويتطلب ذلك من القيادة الإصلاحية توجيه سياسة المواجهة إلى إسرائيل والولايات المتحدة.

تعني هزيمة دولة إسرائيل هزيمة سياسة الولايات المتحدة في المنطقة[٣]. وتنظر القيادة إلى العناصر الخارجية بأنها مصادر خطر، أو مفاسد تؤدي بدورها إلى زيادة عناصر الخطر التي لا بد من مواجهتها[٤]. ومصادر الخطر هذه موجودة ومحدَّدة في سياسات كلتا الحليفتين، أي إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط. بالإضافة إلى ذلك، تشكل مصادر الخطر هذه تهديداً يجب مواجهته باستخدام الوسائل الشرعية المحددة سلفاً في الشريعة الإسلامية، وفي القانون الدولي أيضاً. وفي طريقها لصياغة سياسة المواجهة، أجرت القيادة تحليلات ودراسات إسلامية فقهية، كما اعتمدت على المؤلَّفات الغربية وكذلك القيم من أجل دعم حجتها[٥]. وفي الفترة التي تلت اعتقالها، أصبحت القيادة أكثر مواجهة لسياسات الولايات المتحدة والسياسات الإسرائيلية مقارنةً بمواجهتها للسياسات الملكية السعودية. ومن الممكن أن تؤثر سياسة المواجهة التي تتبعها القيادة بدورها في اتجاه السياسات الملكية.

وبمعنى مباشر أكثر، يعتقد المؤلف أن القيادة ترى السياسات الإسرائيلية، وكذلك سياسات الولايات المتحدة بوصفها خطراً يهدّد النظام المدني والاستقرار في الشرق الأوسط، وأن القيادة عارضت اتجاه سياسة الولايات المتحدة الخارجية منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. وإلى جانب دعمها الشديد لإسرائيل الذي استمر فترات طويلة، ترى القيادة أن لسياسة الولايات المتحدة اتجاهات عنيفة وعسكرية، وقد كان ذلك واضحاً في حربها في أفغانستان في عام ٢٠٠١م، وحربها على العراق في عام ٢٠٠٣م، وغيرهما من الحروب التي قد تقودها في المستقبل، بشكل مباشر أو غير مباشر، في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. وقد انتقدت بعض وسائل الإعلام والصحافة الأمريكية المؤثِّرة، وبعض الجهات والمؤسسات المسؤولة في الدولة الأمريكية،

(٣) بناء على لقاءات أجريت مع الشيخ ناصر العمر في المملكة العربية السعودية في صيف ٢٠٠١.

(٤) تشير كلمات المخاطر والتهديدات وكذلك المفاسد إلى المعنى نفسه أو تشير إلى الصعوبات أو الأذى أو الضرر وقد استخدم الكاتب كلمة تهديد لكل هذه المعاني.

(٥) لا تتعارض هذه الادعاءات الخاصة بهذا المفهوم والقيم مع عناصر الشريعة الإسلامية أو فلسفتها.

الدولة السعودية وهاجمتها، وقد رأت القيادة، وكذلك الحكومة السعودية هذه الهجمات والانتقادات أنها تمّثل تهديداً للدولة السعودية. وانخرطت القيادة الإصلاحية، بكثافة، على مدار الزمن في هذه الموضوعات، واستغرقت وقتاً طويلاً في بناء الحجج حول هذه القضايا السياسية، واتخاذ مواقف تجاهها. وفي تفاعلهم مع هذه الأحداث الإقليمية وكذلك الدولية، اهتمّ العلماء الثلاثة بتوضيح الحقوق وبإبطال أي حجة معارضة، ومواجهة التهديدات.

من المرجح أن القيادة تتعامل مع سياسات العناصر الخارجية بصورة أكثر سلبية من تعاملها مع سياسات العناصر الداخلية، مع الاستمرار في تطبيق سياسة المواجهة تجاه العناصر الخارجية، وسياسة التهدئة تجاه العناصر الداخلية والحكم الملكي.

القيادة الإصلاحية والحكم الملكي

الاتفاقية الضمنية بوصفها ردّاً على التهديدات الخارجية(٦)

إن سياسة مواجهة الخارجي، وسياسة التهدئة مع الداخلي جعلتا القيادة تبدو كأنها أبرمت اتفاقية ضمنية مع الحكم الملكي، بدلاً من النظر إليها بأنها جماعة معارِضة ذات رؤية انفصالية. فلم تحْتَجَّ الحكومة السعودية سواءً أكان ذلك بطريقة رسمية أم علنية على سياسة المواجهة التي تتبعها القيادة، ولم ترفضها. ولكن يجب ألا نفترض أن هناك اتفاقية كاملة بين سياسات القيادة وسياسات الحكومة السعودية تجاه الخارجي. فالمسألة نسبية، ومن الأرجح أن تكون القيادة والحكم الملكي قد أبرما اتفاقية نسبية حول سياساتهما تجاه الخارجي، وليست اتفاقية كاملة.

لا تبدو الحكومة السعودية أنها قد عارضت سياسة مواجهة الخارجي التي اتبعتها القيادة الإصلاحية أو احتجَّت عليها. ولكن من الجدير

---

(٦) «Tacit Agreement as a Response to External Threat» is similar to «Alliances as a Response to Threat,» in: Stephen M. Walt, *The Origins of Alliances*, Cornell Studies in Security Affairs (Ithaca: Cornell University Press, 1987).

يشير الاتفاق الضمني إلى درجة أقل من التحالف.

بالذكر، أن الحكم الملكي قدّم الدعم لسياسة مواجهة الخارجي بعد التطورات التي تلت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر:

١ ـ انتقدت الحكومة السعودية التحالف بين الولايات المتحدة ودولة إسرائيل، كما رفضت كذلك فكرة التطبيع مع إسرائيل(٧).

٢ ـ أكدت الحكومة السعودية ثلاثة شروط أساسية من أجل التوصل إلى حل للقضية الفلسطينية وهي: (أ) إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية. (ب) حفظ حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة. (ج) القدس هي عاصمة دولة فلسطين(٨). على الأرجح سترفض إسرائيل هذه الشروط؛ وبناءً عليه تفتقد الحكومة السعودية السبب الواقعي الذي تتذرع به من أجل إقناع النطاق الداخلي السعودي بقبول إقامة علاقة مع إسرائيل.

٣ ـ منذ أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/ سبتمبر شهدت العلاقة بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية أزمة شديدة(٩)، وشعرت الحكومة السعودية بأنها مهددة من الولايات المتحدة الأمريكية(١٠).

٤ ـ لم تدعم الحكومة السعودية، أو على الأقل ليس بشكل رسمي، الغزو الأمريكي لدولة العراق في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م. كما طالب الحكم الملكي من ناحية أخرى بالتوصل إلى حل سلمي بشأن الأزمة العراقية(١١) عندما قررت الولايات المتحدة الخيار

---

(٧) انظر: «السعودية تجدد رفضها للتطبيع مع إسرائيل،» <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 14116> [5/6/2003].

(٨) قيل إن السفير السعودي في واشنطن قدم تقريراً إلى الحكومة الأمريكية يؤكد فيه هذه الشروط. انظر: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 14116> [5/6/2003].

(٩) في مقالته، ذكر غراهام فولر بعض التقارير حول الأزمة في العلاقات بين الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية انظر «أزمة العلاقات الأمريكية السعودية،» في: <http://www.aljazeera.net/print.htm> [18/10/2002].

(١٠) ذكر مدير وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) السابق، جيمس ولسي، في جامعة أوكسفورد في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢ أنه على الولايات المتحدة أن تسعى إلى تغيير الأنظمة السياسية في الدول العربية. وقد ذكر الموقع الرسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر ذلك: <http://www.islamweb. net/pls/iweb/miscl.article?vArticle = 33037&thelang = A&p> [16/11/2002].

(١١) انظر ما صرح به الأمير خالد العزيز وهو مساعد وزير الدفاع في ذلك الوقت في: **الشرق الأوسط**، ١٦/٣/٢٠٠٣، ص ٦.

العسكري. ولذلك، على الرغم من العلاقة السعودية الأمريكية التي كانت قائمة خلال حرب الخليج الثانية في عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، وشهدت ذروة التحالف الاستراتيجي بين الدولتين، لم تتَّحِد الحكومة السعودية مع الولايات المتحدة عندما شنت حربها على العراق. ومن الجدير بالذكر أن القيادة أصدرت فتوى قبل الحرب وخلالها بتحريم تقديم أي مساعدة للحكومة الأمريكية في حربها على العراق(١٢).

٥ ـ أصبح النطاق الداخلي السعودي أكثر انتقاداً للسياسة الخارجية الأمريكية من ذي قبل(١٣). وأصبح النقد الموجَّه إلى السياسة الخارجية الأمريكية مقبولاً أكثر من ذي قبل، وأضحى لغة سياسية عامة، وذلك مقارنةً باعتباره توجهاً سياسيّاً انفصالياً خلال فترة التسعينيات. ومن ثم، من المتوقع أن تسمح الحكومة السعودية، التي هُوجمت شرعيتها وانتُقدت من جانب الطرف الأمريكي، للقيادة بفرص للتعبير بحرية لمواجهة السياسة الخارجية الأمريكية، أو التهديدات الخارجية. ومع الأخذ بالاعتبار أن القيادة قد تعرضت أيضاً لانتقادات شديدة من جانب العناصر الخارجية حول أدائها وخطابها خلال فترة التسعينيات.

يمكن التحقق من سياسة المواجهة التي انتهجتها القيادة من خلال تفاعلها الشديد مع التطوّرات السياسية سواء على المستوى الإقليمي أم على المستوى الدولي. ومن بين تلك التطورات:

١ ـ الانتفاضة الفلسطينية الثانية التي بدأت منذ شهر أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠٠م.

٢ ـ السياسة الخارجية الأمريكية، والأزمة بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في عام ٢٠٠١م.

---

(١٢) انظر الفتوى التي أصدرها سلمان العودة في آذار/ مارس ٢٠٠٣ على الموقع الآتي:
< http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 17928 > [8/3/2003].

انظر أيضاً: ناصر العمر (٢٠٠٣)، على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 10339 > [19/3/2003].

(١٣) في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢، وقّع خمسون عالماً وطالب علم سعودي على بيان ينتقد السياسة الخارجية الأمريكية ويدينها ويصفها بالقمعية والصليبية، انظر «بيان حول مخططات أمريكا،» على الموقع الآتي: < http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 1494 > [29/10/2002].

٣ ـ الغزو الأمريكي لدولة العراق في شهر آذار/ مارس عام ٢٠٠٣م وتداعياته.

القضية الفلسطينية والانتفاضة

من الجدير بالذكر أن القيادة رأت أن إسرائيل تمثل خطراً يحتاج إلى المواجهة، ولذلك دعمت نضال الفلسطينيين من أجل التحرّر، وأيدت الشعب الفلسطيني في حقه في المقاومة، وإنهاء الاحتلال لدولة فلسطين التاريخية. علاوة على ذلك، تلقت الانتفاضة الفلسطينية، وكذلك المقاومة الشعبية التمويل باعتباره الوسيلة الشرعية والمناسبة المؤدية إلى التحرير الذي يبدو أن الطريق نحوه طويل، ويتطلب التحلي بالمزيد من الصبر. وقد يظهر ذلك واضحاً في سياسة الحكومة، ففي القمة العربية التي عُقدت في مصر في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م أكد ولي العهد الأمير **عبد الله** دعم بلاده للمقاومة الفلسطينية ضد القمع الإسرائيلي والحصار والاحتلال[١٤]. ومن الضرورة بمكان أن نسأل ما إذا كان ممكناً أن نرى الحكومة السعودية تؤسس علاقة بإسرائيل. فإمكانية حدوث ذلك الآن قليلة في ظل سياسات العنف التي تتبعها الحكومة الإسرائيلية، وتصريحات الحكومة السعودية الرسمية بشأن القضية الفلسطينية، والشروط التي تضعها من أجل حل هذه الأزمة. وكلما كانت ضد إقامة أي علاقة مع إسرائيل، كان من الأرجح اتفاق القيادة معها، وتهدئة الوضع.

من ناحية أخرى، وصف **الحوالي** دولة إسرائيل بأنها أكبر منظمة إرهابية في العالم[١٥]. وفي هذا التحليل، لم يهاجم إسرائيل فقط، ولكنه هاجم أيضاً التحالف بين إسرائيل والولايات المتحدة، ورأى أن هذا التحالف يمثّل خطراً يفرض تهديداً على الاستقرار والنظام المدني ليس فقط في منطقة الشرق الأوسط، ولكن أيضاً في العالم كله. وفي هذا الصدد، عشية اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية، نشر **الحوالي** دراسة له

---

(١٤) الشرق الأوسط، ٢/ ٣/ ٢٠٠٣، <http://www.aawsat.com/print/default.asp?did5id155586> [2/3/2003].

(١٥) سفر الحوالي، يوم الغضب (القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠١)، ص ١١.

بعنوان **يوم الغضب**[١٦] وكانت هذه الدراسة قائمة على دراسته للتوراة. وفي مقدمة الكتاب، قال إن دراسته تجلب أخباراً جيدة إلى الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، ووصفهم بأنهم مُستضعَفون.

وقد كانت دراسته التي أجراها بعنوان **يوم الغضب** تتحدث عن عدة موضوعات أساسية؛ حيث حاول **الحوالي** أن يهاجم حجة الحركة الصهيونية المسيحية الأمريكية الدينية[١٧] التي تدعم إسرائيل بشكل كبير. كما ناقش **الحوالي** بالأدلة أن القارئ العالمي يجب أن يكون على دراية بخلفية هذه الحركة؛ حتى يفهم جيداً نفسية أعضائها وتابعيها، والسلوك الذي ينتهجونه[١٨]. وقد عملت هذه الحركة على دفع العالم بوجه عام، ومنطقة الشرق الأوسط بشكل خاص إلى حرب مدمرة؛ لاعتقادها بأن المسيح سوف يعود إلى الأرض. وتشكل هذه الحرب جزءاً من أهداف الحركة التي تعتقد أن دعمها لدولة إسرائيل يسهل خطتها لتشنّها. لذلك تبرر هذه الحركة التحالف بين إسرائيل والولايات المتحدة على أساس ديني.

لذا، يجادل **الحوالي** أن الحركة الصهيونية المسيحية الأمريكية وحلفاءها يُسيئون فهم التوراة التي جاءت فيها نبوءات عكس توقّعاتهم. كما تولّى **الحوالي** إجراء تحليل للنصوص والاقتباسات المُستقاة بصورة مباشرة من التوراة، ثم أخرج الكلمات والجمل التي إما جرى تجاهلها أو إساءة فهمها. وبعد ذلك كتب شرحه وتعليقاته أسفل النص الأصلي الذي أوضح فيه العناصر التي تعارِض توقعات هذه الحركة. كما شرح **الحوالي** أن التوراة تضع قاعدة تفرض فقط على الجندي الإسرائيلي عدم مشاركته في حرب غير عادلة، بل تفرض عليه أيضاً أن يضع نهاية لهذه الحرب، وأن يشارك الشعب الفلسطيني المقهور أحزانه. علاوةً على ذلك، يجب أن يكون المستوطنون اليهود على دراية بأنهم سيتعرضون

---

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) عند قراءة **يوم الغضب** للحوالي، تعود الحركة الصهيونية المسيحية الأمريكية إلى قوات أمريكية داخلية تُدعى الحق المسيحي وتدعم إسرائيل بشدة لأسباب دينية وقد كان لدى الحوالي معرفة بهذه الحركة من خلال قراءة المرجع الآتي: Grace Halsell, *Prophecy and Politics: The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right* (Chicago, IL: Lawrence Hill Books, 1986).

(١٨) هنا، يحاول الحوالي أن يصل إلى القارئ العالمي، حيث إن هذه الحركة تشكّل تهديداً ليس فقط على أمن واستقرار منطقة الشرق الأوسط بل على العالم بأسره.

لعقاب من الله [ﷻ]، وعليهم أن يتركوا فلسطين، أو يدخلوا الإسلام؛ فتلك هي أفضل الحلول المتاحة أمامهم. كما نصح **الحوالي** الشعب اليهودي في الأراضي المحتلة بأن يقرأ التوراة جيداً، وألا يكون عرضة لتلاعب رجال الدين في تفسيره. وخلص في النهاية إلى أن التوراة يقدّم تصوّراً لانهيار إسرائيل في القريب العاجل، وعدم صحة الكثير من النبوءات التي تدّعيها الحركة الصهيونية المسيحية الأمريكية. لذلك تُعَدّ ادعاءاتها خطيرة ليس فقط على منطقة الشرق الأوسط، ولكن أيضاً على السلام العالمي والنظام المدني.

عودةً إلى الحديث عما ذكره **الحوالي** في كتابه، فنجد أنه قال إنه منذ الانتفاضة الفلسطينية الثانية حدثت تغيرات جذرية في القضية الفلسطينية. وفي الحقيقة تدور هذه التغييرات حول زيادة القلق من أن الحكومة الإسرائيلية ليست جادة بشأن حلّ القضية الفلسطينية، وأن الدور القمعي الذي تمارسه إسرائيل قد وصل إلى ذروته. ويقول **الحوالي** إنه لأول مرة يمكن أن يرى المرء «إجماعاً إسلاميّاً لا نظير له من قبل على أن الحل هو الجهاد ذلك ما نطق به الرؤساء والعلماء والمفكرون والاستراتيجيون والقادة الشعبيون والخطباء والعامة الأميون، الرجال والنساء والأطفال»[(١٩)].

يعتبر **الحوالي** الانتفاضة جزءاً من هذه المقاومة المتصاعدة التي وقف فيها الأطفال الفلسطينيون العُزَّل أمام أكثر الدبابات العسكرية الأمريكية تقدماً؛ حاملين بأيديهم الحجارة[(٢٠)]. وفي شهر نيسان/أبريل من عام ٢٠٠٢م، وجّه **الحوالي** دعوة إلى جميع المسلمين من أجل دعم الشعب الفلسطيني ومقاومته ضد الاحتلال الإسرائيلي. وذكر ما يأتي:

> جهاد إخواننا في فلسطين المحتلة هو جهاد عظيم في سبيل الله - تعالى - للدفاع عن مقدسات المسلمين ولرفع الظلم عن أنفسهم ولاسترداد أرضهم[(٢١)] وأرض المسلمين.. ولا أعلم اليوم جهاداً في سبيل الله هو أفضل من الجهاد معهم لمن قدر عليه بمال أو

---

(١٩) الحوالي، المصدر نفسه، ص ١.
(٢٠) المصدر نفسه.
(٢١) يشير الضمير «هم» إلى إخواننا في فلسطين.

نفس أو قول أو دعاء. ولذا؛ فإن نجدتهم حق واجب، ونصرهم فرض لازم على جميع المسلمين... إن خذلانهم أو التهاون في مناصرتهم ورفع الظلم والاضطهاد عنهم ذنبٌ عظيم، وتضييع لفرصة كبيرة في تحطيم آمال الصهيونية[٢٢].

كتب العودة بعد ذلك عدة مقالات أسهمت في وضع أساس سياسة مواجهة إسرائيل. وفي مقالة بعنوان «لا يُنصَرون»، هاجم العودة المفهوم الذي يقول إن إسرائيل دولة منتصرة. وأوضح المعتقدات والمبادئ، وكذلك السياسات التي يجب أن يتبعها الفلسطينيون أو الآخرون[٢٣] في المقاومة من أجل إضعاف إسرائيل وهزيمتها، وفي ما يأتي ملخّص لها:

١ ـ نملك الاستعداد للتضحية والموت في سبيل الله، وشهادة القرآن عن عدونا ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة: ٩٦].

٢ ـ ونملك الإيمان بعدالة قضيتنا، فقد أخرجنا من ديارنا وأموالنا بغير حق، وحوربنا في رزقنا وأهلنا وولدنا[٢٤].

٣ ـ ونملك سحب اليد من أي علاقة مع إسرائيل، وها هي وزيرة خارجية السويد تطالب بإصرار بقطع علاقات بلادها مع إسرائيل... بينما دول عربية لا زالت تحتفظ بهذه العلاقة.

٤ ـ ونملك تفعيل المقاطعة الاقتصادية رسمياً وشعبياً ضد إسرائيل وحلفائها، وقد خسرت الشركات الأمريكية ملايين الدولارات بسبب المقاطعة، وتعرض بعضها للإفلاس...

٥ ـ ونملك تفتير العلاقات مع أمريكا، والبحث الجاد عن بدائل أخرى...

٦ ـ ونملك المال الذي نشد به أزر الشعب الصابر...

---

(٢٢) سفر الحوالي، «نداء إلى المسلمين لنجدة إخواننا في فلسطين،» نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، <http://152.160.23.131/alasr/print.cfm?contentid=2065&categoryID=20> [11/11/2002].

(٢٣) استخدم العودة كلمة الآخرون والتي تشير إلى الدول العربية أو الدول الإسلامية أو الدول التي تتعاطف مع القضية الفلسطينية.

(٢٤) هنا أشار العودة بشكل جزئي، إلى الضرورات الخمس: الدين والعقل والنفس والمال والنسل التي يقوم الاحتلال الإسرائيلي بانتهاكها.

٧ ـ ونملك التعبير عن الرفض والاحتجاج بكل الوسائل المشروعة، بالكلمة، بالخطبة، بالدرس، بالقصة، بالقصيدة، بالبرنامج[٢٥].

وفي مقالته بعنوان «الإرهاب والعمليات الاستشهادية»، ناقش **العودة** شرعية العمليات الاستشهادية التي يُطلَق عليها في بعض وسائل الإعلام الغربية «عمليات انتحارية». وتحدّث **العودة** بشكل مستفيض عنها، وبالتحليل الفقهي المعقّد؛ حيث تناول عدة أبعاد استراتيجية وسياسية لها. وبدأ مقالته بتذكير القارئ بالحرب الإسرائيلية على الدولة الفلسطينية، ووصفها بأنها سلسلة من الجرائم. ونتيجة لهذه الحرب التي شنتها إسرائيل، بدأ الضحايا وغيرهم من الناس بالسعي إلى مواجهة الإرهاب الإسرائيلي من خلال العمليات الاستشهادية[٢٦]. وقد كانت هناك عمليات مماثلة طبقاً لما يقوله **العودة** خلال الحرب الأهلية في الولايات المتحدة (١٨٦١ ـ ١٨٦٥م)، والحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥م) التي خاضها اليابانيون. وقد علّق **العودة** على ذلك قائلاً إن تعريف الولايات المتحدة للإرهاب لا يمكن أن يبطل حق الأشخاص في الدفاع عن أنفسهم، أو رفض الاستعمار، حتى رفض بناء المستوطنات. كما إن تعريف القرآن الكريم للحرب العادلة يتمثّل في محاربة من يحاربك من أجل حماية الشعب المقمُوع، ومحاربة من يطردك من بيتك، ويسرق مالك وممتلكاتك[٢٧]. وقد أكد **العودة**[٢٨] أن العمليات الاستشهادية قد أصبحت الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام المُستضعَفين. وقد درس الأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك المبادئ الفقهية من أجل اتخاذ القرار بشأن شرعية العمليات التي ينفذها الفلسطينيون، ثم خلُص إلى أنها شرعية شريطة أن:

---

(٢٥) سلمان العودة، «لا ينصرون،» نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/ltaheya/show_article.cfm?id=816> [23/8/2002].

(٢٦) سلمان العودة، «الإرهاب والعلميات الاستشهادية،» نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=752> [10/4/2002].

(٢٧) هنا يشير العودة كذلك إلى عناصر نظرية الضرورات الخمس: الدين، والعقل، والنفس، والمال، والنسل.

(٢٨) هنا قام العودة بتحفظ شبه فقهي على استخدام مصطلح العمليات الاستشهادية. وهذا المصطلح، كما قال، استخدم من قبل أولئك الذين يشرعنون هذه العمليات. وهذا يشير إلى أن هناك شروطاً لهذا المصطلح حتى يكون مصطلحاً او معتقداً مقبولاً مشتركاً. وقد وضع العودة شروطاً فقهية له حتى يكون شرعياً.

١ ـ أن يكون ذلك لإعلاء كلمة الله.

٢ ـ أن يغلب على الظن أو يجزم أن في ذلك نكاية العدو.

٣ ـ أن يكون هذا في بلادهم إن كانت في حال حرب مع المسلمين أو في بلاد دخلوها أو حكموها وأراد المسلمون مقاومتهم وطردهم منها.

٤ ـ حد الإثخان خاضع لتقدير أهل الشأن والخبرة. . . دون أن يكون لها مردود سيِّئ. . . أو الانجرار إلى حرب شاملة لا يقوى عليها المسلمون. .(٢٩).

من ناحية أخرى، أكد العودة أن التحلي بالصبر يُعَدُّ وسيلة في غاية الأهمية لمواجهة الاحتلال الإسرائيلي في أثناء الجهاد المسلح، أو الجهاد المدني. ففي شهر تموز/يوليو من عام ٢٠٠٢م، أُجْرِيَت مقابلة مع العودة في الإذاعة الفلسطينية «صوت فلسطين»، وسأله مستمع فلسطيني عن معنى الآية القرآنية التي تقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]. وفي إجابته أكّد العودة أهمية الصبر قائلاً:

«يا لها من آية عظيمة تحتوي أوامر الله [ﷻ] بالتحلي بالصبر. ومن معاني الصبر المُرابَطة، وتكريس النفس لفعل الخيرات مثل: الجهاد، والمقاومة، والحفاظ على الدين، وطاعة الله، وقبول أوامره [ﷻ] عن طيب نفس. . . وأوامر الله قد نتج عنها صعوبات ومشاق واجهها الناس عبر التاريخ. ويجب أن يكون التحلي بالصبر في شؤون الحياة كلها؛ حيث أمر الله [ﷻ] أنبياءه ورسله والتابعين لهم إلى يوم الدين بذلك؛ لأن الحياة لا يمكن عيشها من دون صبر. . . لذا، نرى أن إخواننا في فلسطين مرابطون(٣٠)، وهم يدافعون عن أنفسهم وعن عائلاتهم، وعن ممتلكاتهم، وعن شرفهم وأرضهم(٣١). والدفاع عن هذه الأشياء أمر شرعي وواجب

---

(٢٩) العودة، «الإرهاب والعمليات الاستشهادية.»

(٣٠) من خلال استخدام مصطلح المرابطين يشير العودة إلى دعمه للشعب الفلسطيني، الذي يعيش في فلسطين؛ حيث إنهم يدافعون عن حدود الإسلام، وفي الفقه كلمة المرابطين تشير إلى الدفاع والمواجهة.

(٣١) هنا، يشير العودة مجدداً إلى عناصر نظرية الضرورات الخمس: الدين، العقل، النفس، المال، النسل.

طبقاً للشريعة[٣٢]، وكذلك واجب طبقاً للمعايير البشرية والبديهية... [٣٣] والأهم من ذلك أن إخواننا في فلسطين يدافعون عن جميع المسلمين...»[٣٤].

وقد كان العمر ناشطاً في إجراء مقابلات عديدة مع قادة إسلاميين فلسطينيين على موقعه على شبكة الإنترنت[٣٥].

سياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر

واجهت القيادة الاتجاه الذي سارت فيه السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. ويجب وضع هذا الموضوع في سياق الأزمة التي شهدتها العلاقة بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية، والتي سنحللها في السطور القادمة، وستتبعها دراسة لسياسة المواجهة التي اتبعتها القيادة.

أزمة العلاقة بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية

شهدت العلاقات بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة الأمريكية مشكلات صعبة منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فبعد هذه الأحداث بفترة وجيزة اتهمت وسائل الإعلام الأمريكية الحكم الملكي بأنه مسؤول عن هذه الهجمات. وقد ذكر المحقّقون الأمريكيون أن خمسة عشر فرداً ممن هاجموا مبنى التجارة العالمي كانوا يحملون الجنسية السعودية. ومن ثَمّ تعرّض الحكم الملكي لانتقادات وسائل

---

(٣٢) في هذه الحالة، تعتبر مقاومة الاحتلال الإسرائيلي أمراً شرعياً من أجل الدفاع عن الضرورات الخمس وحمايتها.

(٣٣) أكد العودة أن المقاومة الفلسطينية شرعية في إطار القانون الدولي، وكذلك من وجهة النظر الإنسانية.

(٣٤) سلمان العودة ولقاءه مع قناة صوت فلسطين في ٢٨ ربيع الأول ١٤٢٣هـ ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢م، وهي محاضرة مسجلة على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net> [26/1/2003].

(٣٥) انظر اللقاءات على الموقع الرسمي لناصر العمر على: <http://www.almoslim.net/figh_wagi3/show_conv_main.cfm?id=15>, and <http://www.almoslim.net/figh_wagi3/show_conv_main.cfm?id=14> [17/7/2003].

الإعلام الأمريكية[٣٦]، وقد اتُّهم كذلك بأنه مَعْقِل الشر الذي ينشأ منه الإرهاب[٣٧]. واتهمت الصحافة الأمريكية والمحللون الأمريكيون (في بيوت التفكير (Think Tankers) المملكة العربية السعودية ومصر بأنهما مسؤولتان بشكل غير مباشر عن الإرهاب[٣٨]، وطالبت صحيفة **نيويورك تايمز** (New York Times) بالتدخل في المناهج التعليمية الإسلامية السعودية[٣٩]. كما أصدر المجلس الاستشاري في وزارة الدفاع الأمريكية تقريراً يصف المملكة العربية السعودية بأنها عدو مُحتمَل للولايات المتحدة، وأنها تدعم الإرهاب[٤٠].

وفي شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م، اتّهم رئيس اللجنة القضائية في الكونغرس الأمريكي، وبعض أعضائه، المملكةَ العربية السعودية بأنها تدعم الإرهاب وتُمَوِّله[٤١]. وفي اليوم الرابع والعشرين من شهر تموز/ يوليو من العام نفسه، حدث صدع كبير في العلاقة بين البلدين بعد نشر تقرير الكونغرس الأمريكي. وطبقاً لما جاء في صحيفة **نيويورك تايمز**، تضمَّن هذا التقرير فصلاً تحدّث عن دور الحكومة السعودية الضمني في هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. وبعد نشر التقرير، رفضت الحكومة السعودية هذه الاتهامات[٤٢]، وأنكرت تورّطها

---

(٣٦) انظر مناقشة حول الحملة الأمريكية ضد المملكة العربية السعودية على الموقع الآتي: <http://www.aljazeera.net/programms/no_limit/articles/2002/1/1-23-1.htm> [30/1/2002].

(٣٧) انظر تقرير «أحداث سبتمبر... وجرح لن يندمل بين الرياض وواشنطن،» على الموقع الآتي: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=3755> [19/10/2002].

(٣٨) <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2001/10/10-12-8.htm> [18/10/2002].

(٣٩) أرسل توماس فريدمان وهو مراسل من صحيفة **نيويورك تايمز** كتاباً مفتوحاً باسم الرئيس الأمريكي جورج بوش إلى الشيخ صالح آل الشيخ وهو وزير الشؤون الإسلامية في السعودية، وفي هذا الكتاب ينتقد المنهج الإسلامي السعودي، انظر: Thomas L. Friedman, «Dear Saudi Arabia,» *New York Times*, 12/12/2001, Final Section A, p. 31, Col. 5.

(٤٠) انظر الموقع الرسمي لحزب العمل وهو حزب المعارضة الإسلامي المصري: <http:// www.alshaab.com/GIF/09-08-2002/n%20%201.htm> [17/8/2002].

(٤١) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=15394> [29/6/2003].

(٤٢) لم يحتوِ التقرير على الفصل الذي يتكون من ٢٨ صفحة ويربط بين الحكومة السعودية وهجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. ولكن على الرغم من ذلك ففي ضوء بيانات وزير الشؤون الخارجية السعودي فهمت الحكومة السعودية أن هذا الفصل يتهمها وطالبت الحكومة الأمريكية بالتخلي عن الفصل فرفضت هذا الطلب لأسباب أمنية، انظر: David Johnston and Douglas Jehl, «Bush Refuses to Declassify Saudi Section of Report,» *New York Times*, 29/7/2003, <http:// =

في هذه الهجمات(٤٣)، وأعرب وزير الشؤون الخارجية الأمير سعود الفيصل عن استيائه من هذا التقرير، ووصف هذه الاتهامات بأنها باطلة، وأنها إهانة لبلده الذي كان شريكاً حقيقياً للولايات المتحدة لمدة ستين عاماً(٤٤). كما انتقدت الصحافة السعودية الاتهامات الصادرة عن الكونغرس ضد المملكة العربية السعودية، واتهمت إسرائيل واليهود واللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة بأنها القوى التي حركت حملة الكونغرس ضدّ المملكة العربية السعودية(٤٥).

على مرّ العقود، كانت العلاقات بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة تتّسم بالتعاون المتبادل على الأصعدة السياسية والاقتصادية والعسكرية(٤٦). وعلى الرغم من ذلك، كانت المملكة تنتقد بعض سياسات الولايات المتحدة الخارجية، فقد وصفت السياسة التي تتّبعها الولايات المتحدة تجاه القضية الفلسطينية بأنها غير عادلة، ودعت الحكومة الأمريكية إلى إعادة النظر في هذه السياسة من أجل مواجهة الإرهاب. وقال وزير الداخلية السعودي الأمير نايف إن الإرهاب لا ينتمي إلى أفراد بعينهم أو ديانة بعينها، ولكنه سلوك شخصي، ويجب أن يسعى الجميع إلى مواجهته، وأن يبحثوا عن أسبابه من أجل اقتلاعه من جذوره. كما أكد أن هناك فرقاً بين الإرهاب

---

www.nytimes.com/pages/national/nationalspecial2/index.html > [2/8/2003]; < http://= www.islamtoday.net > [25/7/2003], and < http://www.aljazeera.net/news/america/2003/7/7 -25-9.htm > [2/8/2003].

(٤٣) James Risen and David Johnston, «Report on 9/11 Suggests a Role by Saudi Spies,» *New York Times*, 2/8/2003, < http://www.nytimes.com/2003/08/02/national/02SAUD.html > [2/8/2003].

(٤٤) < http://www.islamtoday.net > [30/7/2003].

(٤٥) < http://www.islamtoday.net/albasheer/show_news_content.cfm?id = 17295 > [2/8/2003].

(٤٦) انظر: Robert G. Kaiser and David Ottaway, «Marriage of Convenience: The U.S.-Saudi Alliance, Oil for Security Fueled Close Ties But Major Differences Led to Tensions,» *Washington Post*, 11/2/2002, p. A01, < http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A55265-2002Feb10.html > [22/3/2002].

انظر أيضاً: Salem Khalid al-Nowaiser, Saudi Arabia's and the United States' Strategic Partnership in art Era of Turmoil: A Study of Saudi-American Political, Economic and Military Relationship, 1973-1983-dependence or Interdependence?,» (PhD Dissertation. American University, Washington, DC, 1988).

والمقاومة الشرعية(٤٧)، وأن ربط الإرهاب بالسعوديين، طبقاً للسياسة الأمريكية، ومحاولات التدخل في النظام التعليمي في الشريعة قد زادت من شعور السعوديين بالاستياء من الولايات المتحدة الأمريكية(٤٨).

في شهر نيسان/أبريل من عام ٢٠٠٣م، بدأ الحكم الملكي بتقليص اعتماده على التحالف الاستراتيجي مع الولايات المتحدة الأمريكية. وفي نهاية ذلك الشهر، أعلنت حكومة الولايات المتحدة أنها بالاتفاق مع الحكومة السعودية قد سحبت قواتها من المملكة العربية السعودية، وأنهت العمليات العسكرية فيها(٤٩). وفي شهر أيار/مايو من العام نفسه، وخلال زيارة لوزير الدفاع الأمريكي للمملكة، اتفق الطرفان بشكل متبادل على ترتيبات الانسحاب. وفي السادس والعشرين من شهر آب/أغسطس من العام نفسه، ذكرت مصادر عسكرية غربية أن قاعدة الأمير سلطان العسكرية في جنوب العاصمة السعودية الرياض احتفلت بخروج آخر فرقة أمريكية من القاعدة التي اشتملت على أكبر مجموعة عسكرية أمريكية في السعودية منذ عام ١٩٩١م(٥٠).

وفي شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٣م، واجَهَ أحد المسؤولين السعوديين(٥١) الهجمات التي شنتها وسائل الإعلام الغربية على دعوة محمد بن عبد الوهاب الإسلامية، أو ما يُطلَق عليها «الوهابية». وقد أكد هذا المسؤول أن دستور الحكم الملكي يقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، كما رفض الادعاء الذي يقول إن دعوة محمد ابن عبد الوهاب مسؤولة عن وجود الجماعات الإرهابية. كما أشار إلى أن دعوة محمد بن عبد الوهاب لم تكن مذهباً، ولكنها دعوة إصلاحية، وأنها بعيدة تماماً عن الغُلُو أو التطرُّف(٥٢).

---

(٤٧) <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2001/10/10-1-2.htm> [18/10/2002].

(٤٨) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=5284> [24/11/2002].

(٤٩) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2363> [30/4/2003].

(٥٠) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=18688> [27/8/2003].
أشار الكاتب إلى أن قناة الجزيرة الفضائية أيضاً كان لديها أخبار عن احتفال قاعدة الأمير سلطان بخروج آخر الكتائب الأمريكية منها، إلّا أن الوكالة الفرنسية كانت هي مصدر الخبر الأصلي.

(٥١) نشر موقع العودة الرسمي الأخبار ولكن من دون الإشارة إلى اسم أو منصب سعودي رسمي.

(٥٢) انظر البيان الرسمي على: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid=17637> [8/8/2003].

وفي الآونة الأخيرة، توجّه الحكم الملكي السعودي بنفسه إلى السياسة الأمريكية في المنطقة بالانتقاد. وأدّى ذلك إلى أن تبدو لغة القيادة السياسية الناقدة للسياسة الأمريكية في التسعينيات أكثر قبولاً. ولم تعد الانتقادات المُوجَّهة إلى عملية السلام، والسياسة الإسرائيلية، وإلى السياسة الأمريكية مشكلة سياسية مثلما كانت في التسعينيات؛ وهذا مكسب سياسي للقيادة. ومنذ ذلك الحين لم تَعُد في حاجة إلى إقناع الحكم الملكي بالجوانب السلبية في السياسة الخارجية الأمريكية.

مواجهة سياسة الولايات المتحدة الخارجية

رأت القيادة أن سياسة الولايات المتحدة الخارجية تمثل خطراً يحتاج إلى المواجهة. وإلى حَدٍّ ما أصبح الحكم الملكي يعتمد على الدوائر الإسلامية السنية الداخلية التي تتضمن القيادة من أجل مواجهة هذه التحديات والتهديدات الخارجية الجديدة التي تواجه المملكة.

في ما يتعلق بأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، عبّرت القيادة عن اعتراضها، ولكنها حَمَّلت الولايات المتحدة الأمريكية المسؤولية؛ لأن هذه الأحداث جاءت ردَّ فعل على السياسات الخارجية الأمريكية ليس تجاه العالم الإسلامي وحده، بل تجاه مناطق أخرى في العالم[٥٣].

في شهر تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠٠١م، أصدر **الحوالي** بياناً حول خطاب أرسله إلى الرئيس الأمريكي **جورج دبليو بوش**، وفي كليهما، أي البيان والخطاب، دافع **الحوالي** عن الأمة الإسلامية، وأعلن أن المسلمين والإسلام غير مسؤولين عن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. وقد استخدم **الحوالي** إطاراً إسلاميّاً فقهيّاً في انتقاده سياسة الولايات المتحدة الخارجية، ووصفها بأنها قمعية وغير عادلة، وتسعى إلى السيطرة على العالم، وكذلك في انتقاده الأنظمة القمعية والعلمانية في العالم الإسلامي. وقد قال إن هذا القمع يجعل الذين يريدون التغيير والإصلاح يلجؤون إلى استخدام العنف. وقد نصح **الحوالي** الأمة

(٥٣) انظر: العودة، «رأي حول ما حدث في أمريكا،» على الموقع الآتي: <http:// www.islamtoday. net/english/printme.cfm?cat_id = 29&sub_cat_id = 0> [28/4/2002].

الإسلامية بوحدة الصف تحت مظلة الإسلام من أجل مواجهة هذه التحديات المتزايدة. كما طالب الحكومة الأمريكية بإعادة النظر في سياساتها المنحازة ضدّ العالم الإسلامي كما هي الحال في فلسطين وفي العراق وفي أفغانستان. علاوةً على ذلك، ذكر أن الولايات المتحدة يجب أن تقيم علاقات مع الدول قائمة على الاحترام المتبادل، والتعاون المدني الذي يفيد الولايات المتحدة من جانب والعالم الإسلامي من الجانب الآخر[٥٤].

من ناحية أخرى اتّبع العودة المنهج نفسه، وفي شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٢م انتقد ادعاءات الولايات المتحدة الأمريكية حول الدور الذي تقوم به المؤسسات الخيرية السعودية في دعم الإرهاب، كما تناول محاولاتها التدخل في النظام التعليمي السعودي.

علاوةً على ما سبق، اتخذت القيادة خطوات مواجهة ضد سياسة الولايات المتحدة الخارجية. وفي شهر نيسان/ أبريل من العام نفسه، أصدرت القيادة إلى جانب مئة وخمسين مفكراً سعوديّاً بياناً بعنوان «كيف يمكن أن نتعايش؟»، وأرسلته إلى المفكرين الأمريكيين ممن كانوا يدعمون السياسة الخارجية الأمريكية. وقد انتقد هذا الإعلانُ الميولَ الحربية التي تتبعها الإدارة الأمريكية، كما أرسى قواعد بعض المبادئ الإسلامية من أجل الحوار، وإقامة علاقة عادلة مع الغرب. وكان الهدف من وراء تلك الاقتراحات تجنّب صراع الحضارات[٥٥]. وفي شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٢م، انتقد الحوالي الحملة العسكرية العنيفة التي شنّتها حكومة الولايات المتحدة[٥٦]. وفي شهر تموز/ يوليو من العام نفسه أرسل الحوالي رسالةً إلى الحكومة الأمريكية عن طريق قناة الجزيرة، وانتقد في هذه الرسالة السياسة الأمريكية تجاه العالم الإسلامي، وشكّك

(٥٤) انظر: سفر الحوالي، في تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠١، في «بيان للأمة عن الأحداث. ومعه كتاب مفتوح للرئيس الأمريكي بوش،»، وتوجد هذه الوثيقة على الموقع الآتي: <http://www.alasr.ws>.

(٥٥) انظر «كيف يمكن أن نتعايش؟،» على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamtoday.net/english/printme.cfm?cat_id =29&sub_cat_id =469> [29/4/2002].

(٥٦) سفر الحوالي، «عن أي شيء نقاتل؟... رسالة من مكة،» وهي رد على كتاب المثقفين الأمريكيين الستين المفتوح (أيار/ مايو ٢٠٠٢)، ص ١ ـ ٢، <http://www.alasr.ws>.

في القيم الديمقراطية الأمريكية[٥٧]. وفي شهر تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، نشر **العودة** مقالة قال فيها إن الإدارة الأمريكية تفتقر إلى الخبرة وإلى الحس التاريخي، ودعا إلى تشكيل تحالف دولي من أجل مواجهة الأنشطة الأمريكية العنيفة في العالم كله[٥٨]. وفي غُرَّة شهر ذي القعدة من عام ١٤٢٣هـ الموافق الرابع من شهر كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٣م، ألقى **العمر** محاضرة تحت عنوان «الآلام محاضن الآمال»، انتقد فيها السياسة الخارجية الأمريكية، وأشار إلى الموقف السياسي الصعب الذي يواجه الشرق الأوسط بوجه عام، والمملكة العربية السعودية بوجه خاص. ونادى بأن يكون التفاؤل أداة مهمة من أجل مواجهة التحديات، وأكد أن الإصلاح يجب أن يكون على مستوى الدولة والمجتمع[٥٩].

منذ أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/سبتمبر أعربت القيادة، بالإضافة إلى عدة مفكرين سعوديين، وكذلك الإصلاحيون عن انتقاداتهم للعوامل السياسية الخارجية من دون خوف من تبعات ذلك. وعلى ما يبدو لم تَعُدَّ الحكومة السعودية الرؤية السياسية المتطورة تهديداً لأمنها. وقد بدت الحكومة السعودية أقرب إلى القيادة من ذي قبل، وأثبت ذلك عدة خطوات قامت بها الحكومة. ففي شهر كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٢م، مرّ **عائض القرني**، وهو أحد الإصلاحيين الذين وقعوا التماسَي عامي ١٩٩١م و١٩٩٢م، وكان شأنه شأن القيادة قد خَبِرَ علاقة صعبة مع الحكم الملكي، ثم سُمح له بعد ذلك بإلقاء محاضرة في مقرّ الحرس الوطني السعودي أمام أكثر من ثلاثين ألف رجل وسيدة[٦٠].

وفي شهر شباط/فبراير من العام نفسه، عيَّن الحكم الملكي الشيخ

---

(٥٧) شاهد نص مشاركة الحوالي على قناة الجزيرة، على: /http://152.160.23.131/alasr> print. cfm?contenrid = 2648&categoryID = 20 > [13/7/2002].

(٥٨) سلمان العودة، «فلنتحالف ضد إرهاب أمريكا،» تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، //:http> www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1401 > [1/10/2002].

(٥٩) انظر محاضرة ناصر العمر المسجلة في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣، بعنوان: «الآلام محاضن الآمال،» < http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?catid = 106&artid = 1746 > [24/1/2003].

(٦٠) < http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 520 > [30/1/2002].

صالح بن حميد وهو أحد العلماء وإمام الحرم في مكة ـ رئيساً لمجلس الشورى، ورأت القيادة من جانبها أن هذا القرار إيجابي(٦١). وفي شهر آذار/ مارس من العام نفسه، أعلن وزير الداخلية الأمير نايف عن جائزة عالمية للسُنَّة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة(٦٢). وفي شهر أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠٠٢م، نظمت وزارة الشؤون الإسلامية مؤتمراً حول الدعوة الإسلامية في جنوب أفريقيا(٦٣)، كما أنتج التلفزيون السعودي عدداً من البرامج التي تنتقد السياسة الأمريكية مثل البرنامج الذي دافع عن دَوْرِ المؤسسات الخيرية السعودية. وذكر المشاركون في هذا البرنامج أن المؤسسات الخيرية السعودية تخدم المسلمين المُعْدَمين في جميع أنحاء العالم، كما دعوا إلى الوحدة بين الحاكم والمحكوم من أجل مواجهة الأخطار الخارجية(٦٤). وبعد ذلك في شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م، سُمح للقيادة الإصلاحية بالحديث بشكل مباشر عن القضايا العامة أمام ولي العهد السعودي، وفضيلة مفتي عام السعودية.

استمرار المواجهة ـ الغزو الأمريكي للعراق في آذار/ مارس عام ٢٠٠٣م

من الجدير بالذكر أن القيادة اتّحدت مع الحكومة السعودية في انتقاد الغزو الأمريكي للعراق واحتلاله. وقد استنكرت القيادة من جانبها الخطة الأمريكية لشن حرب على العراق. وأكد ولي العهد الأمير عبد الله في القمة العربية الأخيرة التي انعقدت في مصر في الأول من شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م أن الحكم الملكي يرفض بكل شدة العدوان الخارجي على أي دولة عربية(٦٥).

(٦١) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 559> [7/2/2002].

(٦٢) <http://www.almujtamaa-mag.com/Detail.asp?InSectionID = 72&InNewsItemID> [14/3/2002].

هذا هو الموقع الرسمي للمجلة الإسلامية الكويتية المجتمع، وهي إحدى المجلات الإسلامية القديمة في العالم الإسلامي.

(٦٣) <http://www.asharqalawsat.com/default.asp?page = religion&issue = 8690> [17/9/2002].

(٦٤) برنامج «الإسلام والحياة» على التلفزيون السعودي مع الدكتور عبد الله القرشي والضيف الشيخ عقيل عبد العزيز العقيل بتاريخ ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٢.

(٦٥) انظر: الشرق الأوسط، ٢/ ٣/ ٢٠٠٣، <http://www.aawsat.com/print/default.asp?did = id155586>.

وفي شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٢م، أرسل **الحوالي** خطاباً صريحاً إلى الكونغرس الأمريكي خلال مناقشاته بشأن قرار السماح للرئيس الأمريكي بإعلان الحرب على العراق. وقد حذّر **الحوالي** الكونغرس من انتهاك القانون الدولي، وشَنِّ حرب ضد دولة مستقلة لها سيادة دولية مُعترَف بها. وقد أعرب **الحوالي** عن قلقه إزاء الحرب ضد العراق، وأنها سوف تؤدي بدورها إلى وقوع عدة ضحايا ومآسٍ البشرية. وعلاوةً على ذلك، حذر من الغضب العارم الذي قد يتفجر في العالم الإسلامي بسبب الموقف المأساوي الذي يعانيه الشعب الفلسطيني، وبسبب دعم الولايات المتحدة لرئيس الوزراء الإسرائيلي شارون وسياسته الإرهابية. وفي هذا الخطاب، أطلع **الحوالي** الكونغرس على أن الدول العربية تمر بنهضة إسلامية، وأن الحكومات العربية لن تكون قادرة على التحكم بشعوبها إن تطورت الحرب إلى صراع ديني قد يذهب إلى أبعد من حرب تقليدية بين دولتيْن. بالإضافة إلى ما سبق، نصح **الحوالي** الكونغرس بالتفكير بتعقّل من أجل إيجاد حل سلمي لهذه المشكلة، وتطبيق سياسة عادلة(٦٦). وقد اندلعت الحرب في اليوم السابع عشر من شهر آذار/مارس عام ٢٠٠٣م، وسقطت بغداد في اليوم التاسع من نيسان/أبريل من العام نفسه، ورأت القيادة الإصلاحية من جانبها أن هذا الغزو والاحتلال يعدّ عدواناً.

وقد أصدر **العمر** بياناً في اليوم التالي لشن الحرب على العراق، يصرّح فيه بأن شَنّ الحرب ضدّ العراق يعدّ عدواناً على الشعب المسلم. كما ذكر **العودة** من جانبه أن الحرب تُعَدّ خطأً فادحاً اقترفته الولايات المتحدة الأمريكية، وأن المصالح الأمريكية سوف تتعرض لخطر على المدى الطويل. واستطرد أن الخطة الأمريكية قد تخطّت تغيير النظام السياسي ونزع أسلحة العراق، ومهّدت لأهداف لن تنالها أبد الدهر. تغرس الحرب التي ذكرها **العودة** مبادئ تدخل مباشر خطيرة في شؤون الدول الأخرى، وتؤدّي إلى تغيير الأنظمة السياسية بوسائل عنيفة(٦٧).

---

(٦٦) سفر الحوالي، «رسالة مفتوحة إلى الكونغرس،» تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، <http://152.160.23.131/alasr/print.cfm?contentid = 3119&categoryID=20> [21/10/2002].

(٦٧) سلمان العودة، «حرب الأمس واليوم،» آذار/مارس ٢٠٠٣، <http:// www.islamtoday. net/nprint.cfm?artid=2000> [29/3/2003].

وعلى الرغم من أن القيادة كانت ناقدة للسياسة الأمريكية تجاه العراق، فقد تصدّت لمحاولات الذهاب إلى العراق من أجل الجهاد ضدّ المعتدين. وخلال الحرب أصدر **الحوالي** فتوى يردع فيها من يريدون الذهاب إلى العراق من أجل الجهاد العسكري. وقال إن معنى الجهاد شامل، كما حثّ الأفراد، وخاصة الشباب منهم على تطبيق الأشكال المدنية من الجهاد، أي من خلال التعليم ووسائل الإعلام والعمل المجتمعي والمشاريع الاقتصادية، والسعي إلى العلم الإسلامي؛ بالإضافة إلى الدعوة الإسلامية(٦٨).

في شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٣م، أطلقت القيادة إلى جانب عدة مفكرين إسلاميين على مستوى العالم «الحملة العالمية لمقاومة العدوان». وكان سكرتير هذه الحملة العام هو **الحوالي**، وكان الهدف الأساس منها هو مواجهة الأخطار الخارجية باستخدام وسائل مدنية؛ لوضع حدّ للتوجهات الحربية، ووضع أساس الجهاد السلمي العالمي من أجل الدفاع عن الإسلام. وقد شملت تلك الحملة ستة أهداف نسردها في السطور القادمة:

١ ـ العمل على توعية الأمّة بمخططات أعدائها، ودعوتها للحفاظ على هويتها.

٢ ـ دفع عدوان المعتدين بالوسائل المشروعة الممكنة.

٣ ـ استنهاض الروح الإسلامية لدى المسلمين لخدمة دينهم وأمتهم والدفاع عن حقوقهم.

٤ ـ توضيح الصورة الحقيقية للإسلام، وإبراز الجوانب الأخلاقية والإنسانية في تشريعاته، وكشف زيف الحملات المغرضة ضده.

٥ ـ العمل على التنسيق والتكامل بين الجهود الشعبية والرسمية في بلاد المسلمين لخدمة القضايا الإسلامية والإنسانية.

٦ ـ العمل على التواصل الفعال مع الشعوب والمؤسسات والهيئات العالمية الرافضة للظلم والتسلط على الشعوب ومقدراتها(٦٩).

---

(٦٨) انظر: سفر الحوالي، «فتوى جديدة في الجهاد،» آذار/ مارس ٢٠٠٣، <http:// www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1961 > [23/3/2003].

(٦٩) «البيان التأسيسي للحملة العالمية ولمقاومة العدوان،» نيسان/ أبريل ٢٠٠٣، <http:// www.maac.ws/index.cfm?fuseaction = Print > [30/4/2003].

من الجدير بالذكر أن سياسة المواجهة التي تتبعها القيادة محدودة ومُخصَّصة. ومن الخطأ النظر إلى الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها المشكلة الوحيدة، مع أن الولايات المتحدة لديها أشخاص يهتمون بالعدالة(٧٠). وقد أكّد الحوالي أن الحوار مع القوى الأمريكية والغربية المشروط بالشريعة الإسلامية، يشكل أداة فعّالة(٧١).

علاوةً على ذلك، تسعى سياسة التهدئة إلى تلطيف حدة أي ظروف قد تؤدي بدورها إلى إحداث أي أذى، أو تقوّض الاستقرار والنظام المدني في المجتمع السعودي، وإضافة إلى ذلك، تقليل مستوى المدافعة من سياسة المعارضة إلى سياسة التهدئة. ويتعين على القيادة أن تدرك وتقدر الإنجازات المدنية في الدولة والمجتمع، التي يجب الحفاظ عليها وحمايتها. وفي هذا الصدد، لا يمكن تناول قضية التغيير والإصلاح السياسيَيْن بشكل مباشر بأنها نضال سياسي مباشر؛ لأنهما لا يُعَدّان مطلبيْن عقلانييْن في ظلّ الظروف المضطربة والخطيرة التي تمر بها المنطقة برمتها.

محور الأمن الداخلي ـ استئناف المدافعة

لطالما كانت القيادة تؤكد عامل الأمن الداخلي، وقد رأت أن الاستقرار الداخلي قد يكون عُرضة للخطر إذا لم يُكْبَح جماح العنف السياسي الداخلي. وقد كان من شأن هذا العامل أن يجعل القيادة تحافظ على سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي. ويمكن توضيح ذلك تحت العناوين الآتية:

- الحفاظ على التماسك الداخلي.

---

(٧٠) من الملاحظ أن هناك قوى أمريكية تعارض سياسة جورج بوش الخارجية وهنا أشار الكاتب إلى أن ٦٥,٠٠٠ أمريكي وقّعوا بياناً عاماً نشر في ٥٠ صحيفة أمريكية حيث انتقدوا السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ورفض الموقعون كذلك الغزو الأمريكي للعراق وعارضوا الإجراءات التي تمارسها الحكومة في الولايات المتحدة منذ هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. ويمكن الاطلاع على الموقع الرسمي لسلمان العودة: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=11276> [8/4/2003].

(٧١) انظر: سفر الحوالي، «الصحوة... المواجهة وأزمة التخطيط،» آب/أغسطس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2634> [10/8/2003].

- مواجهة العنف الداخلي.

- مؤتمر الحوار الفكري السعودي الذي عُقِد من ١٥ إلى ١٨ حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٣م ـ الحوار الوطني.

- بيانات القيادة الإصلاحية ـ حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٠م.

الحفاظ على التماسك الداخلي

بمواجهة واقع جديد في الشرق الأوسط، تهتم القيادة اهتماماً بالغاً بالحفاظ على الاستقرار، وإحباط أي صراع يحدث داخل المنطقة، وخاصة أنها ترى الاستقرار والنظام المدني السعودي هدفيْن رئيسيْن في وقت مواجهتها للمخاطر الخارجية.

في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م، وقَّعت القيادة، وكذلك مفكرون سعوديون آخرون، وعدة علماء بياناً بعنوان «الجبهة الداخلية أمام التحديات المعاصرة». وجوهر هذا البيان هو ضرورة الحفاظ على الوحدة الداخلية، والاستقرار والأمن ضد أي تحديات أو تهديدات أو نزعات لاستخدام العنف سواء أكانت داخلية أم خارجية. وقد أكد هذا البيان ما يأتي:

- الجهاد ركن شرعي في الإسلام، ولكن له شروطه وأسبابه الضرورية من أجل القيام به، وهذه الشروط لا بد من أن يوضحها الراسخون من أهل العلم.

- يجب أن تُدِين جميع الحكومات في المنطقة التدخل الأمريكي، وإنها لَجريمة أن تتعاون الحكومات سواء بشكل مباشر أم غير مباشر مع هذا العدوان.

- يجب أن يعتصم المسلمون بحبل الله جميعاً ولا يتفرقوا لأن الانقسام هو فتنة.

- إراقة الدماء حرام شرعاً، ولا يجوز قتل غير المسلمين الذين يدخلون إلى البلد، ولا يجوز أيضاً شن هجمات على المصالح الغربية، وأماكن العمل والسكن.

- يجب ألا تَستهدف الحكومات، وبشكل خاص حكومات المنطقة

المسلمين عن طريق السجن أو العقوبة، أو التعذيب، وألا تُلحِق بهم أي ضرر بأي وسيلة كانت.

- يجب ألا يندفع الشباب المتحمس في تكفير الآخرين.
- يجب أن ينصح أهل العلم الحكام والعامة بفهم واقع الأمة.
- يجب أن تكون الحكومات[(٧٢)] مستعدة للحوار في القضايا المهمة[(٧٣)].

مواجهة العنف الداخلي

أكدت القيادة مراراً سياستها التي تتبعها لمواجهة العنف الداخلي. كما أكدت أن القضية الضمنية هي الحفاظ على الأمن الداخلي والنظام المدني اللذين قد يتعرضان لتهديد ليس فقط من الأطراف الخارجية، ولكن كذلك من الأطراف الداخلية. وقد أدانت القيادة تفجيرات الرياض التي وقعت في الثالث عشر من شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م، واستهدفت مجمعات سكنية يعيش فيها الأجانب، وقد كان ضحيتها ٢٩ قتيلاً، و١٩٤ جريحاً على أقل تقدير. ومن بين هؤلاء القتلى كان هناك سبعة أمريكيين، وسبعة سعوديين[(٧٤)].

تُظهر الاختلافات الناشئة عن اختلاف الأوساط الاجتماعية الفرق بين القيادة وحلفائها الإصلاحيين من جهة، وبين المتطرفين أو الجماعات التي تطبق سياسة العنف من جهة أخرى. وهذه الاختلافات تعتمد اعتماداً أساسياً على الخلفية الإسلامية السُنية التعليمية، والمكانة الأكاديمية التي تتمتع بها القيادة وحلفاؤها الإصلاحيون، ومناصبهم العليا في الحكومة. فمن الجدير بالذكر أن الجماعات التي تستخدم سياسة العنف غالباً ما

---

(٧٢) بدلاً من استخدام كلمة «الحكومة» بلفظ المفرد استخدم البيان كلمة «الحكومات» بلفظ الجمع من أجل الإشارة إلى أن البيان يشير إلى الحكومة السعودية وكذلك إلى غيرها من الحكومات من دون تحديدها.

(٧٣) القيادة الإصلاحية [وآخرون]، «الجبهة الداخلية أمام التحديات المعاصرة،» آذار/ مارس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/bayan/print.html> [18/3/2003].

(٧٤) *Independent*, <http://news.independent.co.uk/world/middle_east/story.jsp?story=406043> [18/5/2003].

تفتقر إلى هذه الخلفية العلمية الإسلامية، والمكانة المهنية العالية.

من ناحية أخرى، أصدر **العودة** بياناً يُدين فيه التفجيرات[٧٥]، مؤكداً أهمية عنصر الأمن، وأنه أحد مقاصد الشريعة، وقد أشار إلى الأسباب الداخلية، وكذلك الخارجية لهذه الأحداث، وقدم بعض الأفكار من أجل التغيير والإصلاح. علاوة على ذلك، أكد أن هذا الحادث حرام شرعاً، والشريعة الإسلامية هدفها الحفاظ على الأمن. وتلا الآية القرآنية الكريمة: ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسَۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، والآية التي يقول الله [ﷻ] فيها: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]. فهدف الشريعة الإسلامية هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا النوع من الهجمات كما أكد **العودة** من الممكن أن يُعَدَّ الخطوة الأولى لحدوث فتنة وصراع داخلي. ويرجع ذلك إلى أنها تفتح الباب أمام المطامع الخفية، والخلافات القَبَلِيَّة والإقليمية والدينية، وستظهر على هذا الأساس مشكلات كثيرة.

ذكر **العودة** بعد ذلك بعض الأفكار الإصلاحية من أجل التغيير والإصلاح، كما ذكر أنه من الضرورة بمكان تطوير البلاد، وتمكين مبدأ الشورى، وتطبيق العدالة، والحفاظ على حقوق الناس وعلى المساواة بينهم، وعلى حرية التعبير عن آرائهم. كما إننا بحاجة أيضاً إلى دعم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلقد أمر الله ﷻ بحماية المجتمع العادل الذي يحافظ على الحقوق والحريات القائمة على الشريعة التي شرعها لنا. وغالباً ما تُستخدم الوسائل العنيفة للتعبير عن الرأي مثل: القتل أو التفجير أو الاغتيالات عندما يُغلَق باب الحوار والتعبير، ويشعر الناس بالقمع والتهميش.

بالإضافة إلى ما سبق، أشار **العودة** إلى ثلاثة أطراف رئيسة يجب عليها حل مشكلة التطرف على الصعيد الداخلي، وهي:

● **كبار العلماء**: فيجب أن يفتحوا أبوابهم للشباب المسلم، وأن يكونوا متقبلين لاهتماماتهم وقضاياهم الفقهية.

---

(٧٥) انظر: سلمان العودة، «التفجير وتداعياته،» أيار/ مايو ٢٠٠٣، <http://www. islamtoday.net/nprint.cfm?artid= 2252> [15/5/2003].

• **الحكومة السعودية**: فيجب أن تعالج المشكلات الاقتصادية في البلاد مثل مشكلة البطالة.

• **الحكومة الأمريكية**: فيجب أن تتخلى عن سياستها العدوانية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي من أجل التخلص من أسباب الانتقام من الولايات المتحدة أو المصالح الغربية.

اتُّخذت خطوة أخرى لمواجهة العنف الداخلي من خلال بيان أصدره العلماء البارزون بعد بيان **العودة**. وفي اليوم السابع عشر من شهر أيار/ مايو أصدر سبعة وأربعون شيخاً وعالماً، وكان من بينهم علماء القيادة الإصلاحية، بياناً أدانوا فيه تفجيرات الرياض التي وقعت في اليوم الثالث عشر من شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م. وكان تأثير **العودة** واضحاً في بيان العلماء، كما جاء في بيانهم كلمات استخدمها **العودة** في وصف الحادث بأنه حرام. كما أكد العلماء في هذا البيان أن هذه التفجيرات ليس لها علاقة بالجهاد الإسلامي، ولكنها تؤثر سلباً في أمن المجتمع وأمانه، وتؤدي إلى الانقسامات المجتمعية، وتفتح الأبواب لأعداء الإسلام في الخارج حتى يشنوا حرباً على المسلمين، وتفتح الطريق ليهاجِم هؤلاء الأعداءُ الدولَ الإسلامية. علاوة على ذلك، أشار البيان إلى خطورة الهجوم(٧٦) على التعليم والمؤسسات القضائية والشريعة الإسلامية وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أكد ضرورة إجراء التغيير والإصلاح من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً شاملاً إلى جانب نشر العدالة، وفتح الباب للحوار وحرية التعبير في إطار الأحكام الشرعية(٧٧).

من الجدير بالذكر أن هذا البيان ورد كاملاً في جريدة الشرق الأوسط، وهذا يشير إلى الموقف الرسمي الإيجابي؛ إذ إن جريدة الشرق الأوسط تمثّل موقف الحكومة، وقد تعودت على توجيه النقد إلى القيادة

(٧٦) لا يوضح البيان أو يشير إلى من يقوم بالهجوم.

(٧٧) «بيان حول التفجيرات،» ١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/bayan/printr.html> [19/5/2003].

الإصلاحية في التسعينيات[٧٨]. ودليلاً آخر على ذلك الموقف الرسمي الذي اتخذته الحكومة السعودية، جاء عندما استضافت قناة اقرأ[٧٩] الفضائية الإسلامية **الحوالي**، لأول مرة، في الأول من شهر حزيران/يونيو من عام ٢٠٠٣م من أجل مناقشة أسباب العنف.

ومما يشير إلى العلاقات الطيبة بين الحكم الملكي والقيادة وساطةُ **الحوالي** بين الحكومة والشاب السعودي الذي اتُّهم بانخراطه في تفجيرات الرياض[٨٠].

مؤتمر الحوار الفكري السعودي، حزيران/يونيو ٢٠٠٣م ـ الحوار الوطني

من الجدير بالذكر أن علاقة التعاون بين القيادة والحكومة قد دخلت مرحلة جديدة في شهر حزيران/يونيو من عام ٢٠٠٣م عندما أُعلن[٨١] عن مؤتمر للحوار الفكري سيعقده العلماء المثقفون السعوديون، وكان سيتبعه اجتماع مع ولي العهد الأمير **عبد الله**[٨٢] وقد عُقد هذا الاجتماع بالفعل في الرياض من اليوم الخامس عشر من شهر حزيران/يونيو حتى اليوم الثامن عشر عام ٢٠٠٣م، وترأسه الدكتور **صالح بن عبد الرحمن الحصين**[٨٣] وكان حينها الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي. وقد شاركت القيادة في هذا المؤتمر، وبعد المؤتمر تحدثت القيادة نيابة عن الحاضرين في اجتماع مع ولي العهد الأمير **عبد الله** في اليوم التاسع عشر من حزيران/يونيو من العام نفسه.

---

(٧٨) في مناقشة سابقة تناول الكاتب الصراع بين القيادة الإصلاحية والدكتور القصيبي الذي هاجم القيادة وانتقدها في سلسلة من المقالات.

(٧٩) اقرأ قناة فضائية ملك لرجل الأعمال السعودي صالح كامل، وهو مقرَّب من الحكومة السعودية.

(٨٠) توسطات سفر الحوالي، في حزيران/يونيو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint. cfm?artid = 15449> [29/6/2002].

(٨١) كان موقع العودة الرسمي هو أول مصدر يذكر هذا الحدث ويعتبر هذا الموقع تحت التطوير كي يكون وكالة إعلامية.

(٨٢) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 14319> [9/6/2002].

(٨٣) يعتبر الدكتور صالح بن عبد الرحمن الحصين مقرّباً من القيادة الإصلاحية وفي بعض الأحيان يكتب لموقع العودة الإلكتروني.

أدلى الشيخ **صالح بن حميد** (رئيس مجلس الشورى) ببيان ولي العهد في المؤتمر، وجاء في هذا البيان توضيح للتهديدات التي تواجهها المملكة. وأكد البيان أهمية الوحدة الداخلية من أجل التصدي لهذه التهديدات. وجاء في البيان:

- تُواجه المملكة مخاطر وهجمات عدوانية استهدفت العقيدة ووحدة البلاد الوطنية[٨٤].

- لوحظ وجود اختلافات فكرية ومذهبية تعكس طبائع البشر، ومن ثَم يجب التعامل معها بحِنكة بالاستعانة بالدعوة الإسلامية، وتقديم النصيحة، والحوار في إطار الثوابت الشرعية للحكم الملكي.

- يجب أن يُؤخذ في الحسبان الواقع المعاصر، وكذلك التطورات التقنية الحديثة، ويجب وضع سياسات جديدة من أجل حماية الدين والدولة والمواطنين.

- يجب أن يؤكد الخطاب الإسلامي، سواء على المستوى الداخلي أم الخارجي، تمسك المملكة بالإسلام، وارتباطها بالعالم الإسلامي كله[٨٥].

علاوةً على ذلك، ركز هذا المؤتمر على موضوعيْن رئيسيْن هما: (١) الوحدة الوطنية، ودور العلماء في الحفاظ عليها، و(٢) العلاقات الخارجية والمعاهدات التي وقعها الحكم الملكي. وختاماً، أكد بيان المؤتمر الختامي ضرورة إجراء الحوار الوطني، والحفاظ على الوحدة في ظل شرعية الحكم الملكي الإسلامية.

---

(٨٤) الفهم الملكي لهذا التهديد بأنه يهدف إلى تقويض شرعيته الدينية.

(٨٥) للاطلاع على بيان ولي العهد الأمير عبد الله، انظر: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 2432> [20/6/2002].

يشير الخطاب الإسلامي على الصعيد الوطني إلى الخطاب الذي يتناول القضايا الداخلية. أما الخطاب الديني على الصعيد الخارجي فيشير إلى القضايا الخارجية. وهذا يشير إلى أن الخطاب الإسلامي ممكن أن يُقرأ بعدة طرق: (١) بوجه عام لا يرى الحكم الملكي أن الخطاب الإسلامي الذي يوجد اليوم في السعودية تهديداً لأمنه. (٢) يرى الحكم الملكي الخطاب الديني جزءاً من الشرعية الإسلامية للدولة وتخدم مصالحها. (٣) يحاول الحكم الملكي التأثير في الخطاب الإسلامي. (٤) يؤكد الحكم الملكي شرعيته الإسلامية باستخدام الخطاب الإسلامي الذي يؤكد ارتباط المملكة بالإسلام والعالم الإسلامي.

١ ـ يجب أن تتوب الأمة كلها، وأن تعود إلى الله ﷻ، وأن تخضع لشريعته من أجل مواجهة التحديات.

٢ ـ يجب أن يتطور هذا المؤتمر، فمن الضرورة بمكان تأسيس مركز للحوار الوطني يمكن من خلاله تنظيم الاجتماعات، وإجراء الدراسات، وعمل الأبحاث.

٣ ـ من الضروري أيضاً الحفاظ على الوحدة الوطنية القائمة على الثوابت الشرعية.

٤ ـ يجب دعم دور العلماء.

٥ ـ يجب أن يكون التطور أفقياً في المملكة.

٦ ـ من الضرورة بمكان أن يتطور التعليم بما يتفق وهوية الوطن الإسلامية.

٧ ـ لا بد من بحث مشكلات الشباب، ووضعها في الاعتبار، وحلّها.

٨ ـ يجب أن تهتم وسائل الإعلام والصحافة بالوحدة الوطنية، وتحافظ على هيكل الوحدة الوطنية الإسلامي، وتحترم العلماء، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة الإسلامية.

٩ ـ يجب أن يضع الإصلاحي في اعتباره توسيع قاعدة المشاركة العامة، والحفاظ على الوحدة الوطنية.

١٠ ـ يُعَد الدين الإسلامي دين الوسطية، ويشدّد على السُنّة النبوية؛ لذلك لا يقبل الإسلامُ الغُلُوَّ أو التحلل من الثوابت الشرعية.

١١ ـ يُعَد الحوار أداة مهمة من أجل التعبير عن الرأي القائم على الشريعة الإسلامية.

١٢ ـ يُعَد وجود الاختلافات حقيقة تاريخية، وظاهرة طبيعية، ويجب قياسها على الشريعة؛ من أجل تجنّب النتائج السلبية التي قد تضر التعايش السلمي.

١٣ ـ يجب الحفاظ على حقوق المرأة طبقاً للشريعة الإسلامية.

١٤ ـ يجب الحفاظ على حرية التعبير طبقاً للشريعة الإسلامية.

١٥ ـ يُعَد دور الفتوى أساسيّاً، ويجب دعمه وتنظيمه في المؤسسات.

١٦ ـ من الضرورة بمكان نشر الوعي بالسياسات الداخلية والإقليمية، وتأكيد العدالة بوصفها أساس العلاقات الدولية، وتقديم الإسلام بوصفه هيكلاً يمكن أن تُبنى عليه العلاقات الدولية، وعمل المبادرات التي تقدّم الإسلام بوصفه وسائل لحلّ المعاناة العالمية.

١٧ ـ يُعَد الجهاد ركناً شرعيّاً في الإسلام، وقد أوضح الإسلام ضوابطه الفقهية. ويجب أن يكون إعلان الجهاد نابعاً من السلطة، وألا يُساء استخدامه أو التعامل مع الآخرين خلاله، وهناك اختلاف واضح وبَيِّنٌ بَيْنَ الجهاد ونشر الفساد في الأرض.

١٨ ـ أكد جميع المشاركين في المؤتمر أن مقاومة الاحتلال الصهيوني في فلسطين حق شرعي، ودَعَّمَ جميع المشاركين موقفَ المملكة في الوقوف مع الشعب الفلسطيني في استرداد حقوقه الشرعية.

١٩ ـ شَعر جميع المشاركين بالأسى، وأدانوا العُدوان على المسلمين وغيرهم، وعَدُّوه فساداً وعملاً ضدّ الإسلام[٨٦].

أدى الاجتماع الذي تبع المؤتمر إلى إقامة روابط جديدة بين القيادة الإصلاحية وسلطة الدولة. وزاد التفاهم المتبادَل بينها وبين الحكم الملكي، واتضح ذلك في أثناء اجتماع المشاركين مع ولي العهد عقب المؤتمر؛ حيث ألقى **العودة** بياناً نيابة عن المشاركين في المؤتمر أمام ولي العهد.

من ناحية أخرى، أكد **العودة** لولي العهد اهتمام المؤتمر بالحفاظ على الوحدة الوطنية، وهوية الدولة الإسلامية السُنية وصفتها، والحاجة إلى التغيير والإصلاح السياسيين. كما شرح بيان **العودة** هذه العناصر، ثم قدم الشكر إلى ولي العهد لدعمه هذا المؤتمر، واقترح أن يتطور هذا المؤتمر إلى تأسيس هيئة للحوار الوطني.

---

(٨٦) انظر: «البيان الختامي للحوار الوطني والتوصيات،» للقيادة الإصلاحية وغيرها بتاريخ ١٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2432> [20/6/2003].

قدم **العودة** بعض الاقتراحات من أجل إجراء التغيير والإصلاح السياسيَيْن في المملكة العربية السعودية، وأشار إلى الحقوق التي يجب دعمها بناءً على الشريعة الإسلامية. وعلاوة على ذلك، أشار **العودة** إلى التهديدات والمخاطر الخارجية والداخلية التي تواجه الأمن والاستقرار في البلاد. ولكن في الوقت نفسه، يجب ألا نضع في اعتبارنا أن هذه التحديات الخارجية والداخلية هي السبب الوحيد لإجراء التغيير والإصلاح، بل يجب أن يكون هناك رغبة شديدة فيهما. كما أكد مرة أخرى أن التغيير والإصلاح يجب أن يعكسا الشريعة، وأن يتوافقا معها؛ فصرح قائلاً:

هناك عدة مخاطر تواجه البلاد، ويمكن النظر إليها بأنها تهديدات خارجية، ومحاولات داخلية تهدف إلى إلحاق الضرر بالأمة، والتأثير سلباً في أمنها واستقرارها... ولكننا في الوقت نفسه، لا نريد أن تكون هذه المخاطرُ العواملَ التي تجعلنا نبدأ في التغيير والإصلاح وكأننا مُجْبَرون على إجرائهما. ويرجع ذلك إلى أن المخاطر وغيرها من العناصر التي تؤثر في البلاد عبارة عن مُتغيرات وتحديات ونقاط تحول، وعلينا أن نتعامل معها باستنادنا إلى الوحدة الحقيقية القائمة على الدين الحق... ويجب أن تكون الحقيقة التي تقول إن الشعب السعودي شعب مُتَدَيِّنٌ هي أساس التغيير والإصلاح. وفي هذه الحالة، تُعَد الثوابت الشرعية، واسم الشريعة، ومُحْكَمات القرآن الكريم والسنة النبوية(٨٧) هي القوى التي توجّه إلى التغيير والإصلاح...(٨٨).

من ناحية أخرى، وافق الحكم الملكي(٨٩) على اقتراح تطوير هذا المؤتمر، وتأسيس هيئة للحوار الوطني. وفي اليوم الثاني من شهر آب/ أغسطس من عام ٢٠٠٣م، صرح ولي العهد الأمير **عبد الله** للأمة بأن الملك **فهد** وافق على تأسيس «مركز الملك عبد العزيز للحوار

---

(٨٧) تعود هذه المصطلحات الفقهية كلّها إلى المبادئ الإسلامية السُنية الأصولية.

(٨٨) «كلمة الشيخ سلمان العودة أمام ولي العهد السعودي،» حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2434> [20/6/2002].

(٨٩) اقترح ولي العهد الأمير عبد الله القرار الملكي ووافق عليه الملك فهد.

الوطني»[٩٠]، وكان التقارب بين ولي العهد الأمير **عبد الله**، بوجه خاص، والقيادة، متوافقاً مع سياسة ولي العهد في الحفاظ على علاقة طيبة مع العلماء. وكان من شأن هذا النوع من الفهم المتبادَل والتحالف الضمني - الذي يربط بين ولي العهد والقيادة الإصلاحية والمجتمع الإسلامي السني السعودي - أن يدعم شرعية ولي العهد بوصفه وريثاً للعرش.

بيان القيادة الإصلاحية ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣

وصلت العلاقات التعاونية الطيبة بين القيادة الإصلاحية والحكومة إلى مرحلة جديدة في شهر حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٣م. وقد زار العلماء البارزون السعوديون وطلبة العلم، ومن بينهم القيادة الإصلاحية، فضيلة مفتي عام السعودية **عبد العزيز آل الشيخ**. وفي هذا الاجتماع، أصدر **الحوالي** بياناً، وتحدث نيابةً عن الوفد، فأكد أهمية موقف العلماء، وأشار إلى مسؤولية العلماء تجاه الدولة والمجتمع؛ خاصةً خلال أوقات الأزمة. كما أشار إلى ضرورة حل مشكلات الشباب، وناقش قضايا عامة أخرى[٩١]. كما كان هذا البيان الذي أُلْقِي أمام مفتي عام السعودية يشير إلى مرحلة جديدة من التعاون بين القيادة وأعلى سلطة دينية في الدولة.

ملخص

يركّز الفصل السابق، وهذا الفصل على الجوانب الأساسية وراء اتباع القيادة الإصلاحية سياسة التهدئة مع الحكم الملكي في الفترة التي تلت فترة الاعتقال؛ حيث غَيَّر العلماء الثلاثة سياستهم المعارضة في التسعينيات، من نضال سياسي ذي مخاطر كبيرة إلى سياسة التهدئة ذات النضال السياسي الأقل خطورة في الفترة التي تلت الاعتقال. علاوةً على ذلك، تؤكد سياسة التهدئة هذه أن القيادة قد قلّصت مستوى المواجهة

(٩٠) «السعودية توافق على قيام مركز للحوار الوطني،» <http://www.islamtoday.net> [3/8/2002].

(٩١) سفر الحوالي أمام مفتي عام السعودية في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، ونشرت بعنوان: «سماحة المفتي يستقبل وفداً من العلماء والدعاة،» <http://www.almoslim.net/fiqh_wagi3/print_N.cfm?id=1309> [21/6/2005].

ودائرة الصراع والتوتر مع الحكم الملكي. وأصبحت قضية السعي من أجل إجراء التغيير والإصلاح عامة، وغير مباشرة أكثر من ذي قبل، كما أضحت مُضَمَّنَةً في خطابات القيادة الجديدة التي أخذت على عاتقها مهمة تنفيذها. ويكتشف المؤلِّف في هذا الفصل خمسة جوانب لتغيير السياسة المُتَّبَعة: الاستراتيجية المُعَدَّلة، والإشارات الإيجابية، وزيادة الفرص، والمحور الخارجي، ومحور الأمن الداخلي. فكل هذه الجوانب تساهم في عملية التطور التي شهدتها سياسة التهدئة، وتحافظ عليها في الفترة التي تلت فترة الاعتقال.

يشير **الجانب الأول** المتمثِّل في **الاستراتيجية المُعَدَّلة** إلى السياسة المرنة التي اتبعتها القيادة في النضال السياسي، ففي الفترة التي تلت فترة الاعتقال لم تُرَ القيادة في مواجهة، وتلك الاستراتيجية السياسية التي كانت سائدة في التسعينيات باعتبارها ضرورة من أجل تطبيق التغيير والإصلاح السياسييْن. وقد غَضَّت الطرف عن عامل المواجهة، وركّزت أكثر على العوامل الاجتماعية والمجتمعية.

أما بالنسبة إلى **الجانب الثاني**، فيتضمن **الإشارات الإيجابية** تجاه القيادة منذ عام ١٩٩٩م، وذلك يوضح أن الحكم الملكي أصبح أقل جبرية مما كان عليه في فترة التسعينيات. ورأت القيادة هذه السياسات الإيجابية مناسبة، وتستحق أن تحافِظ عليها وتوظِّفها باعتبارها فرصاً جديدة من أجل المساعدة في عودتها إلى الساحة العامة. وقد شهدت القيادة والحكم الملكي منهجاً إيجابياً متنامياً متبادلاً، والذي بدأ يقلّص حدة الخلافات والصراعات بينهما.

وننتقل إلى **الجانب الثالث** المتمثّل في **زيادة الفرص**، فقد كان هناك زيادة في فرص تعزيز الدعوة الإسلامية على المستوى الإقليمي والداخلي والدولي. وفي محاولة من أجل تطبيق التغيير والإصلاح في المجتمع، وفي السياسات، كان لدى القيادة الكثيرُ لتجنيه مقارنةً بذي قبل من خلال التركيز على هذه الفرص بدلاً من المواجهة بشكل مباشر مع الحكومة. ويلفت ذلك النظرَ إلى سمة أساسية للقيادة، وهي أنها قيادة إسلامية سُنية علمية، أو تمثِّل ثلاثة من الفقهاء الذين تناولوا القضايا السياسية بوصفها جزءاً من دراساتهم الفقهية الجديدة؛ مما جعل العامل السياسي مضمار

بحث غير مباشر. ومن ثَمّ أدركت القيادة أن الإصلاح والتغيير يبدآن بالمجتمع، وأنه لا بد من تجهيز المجتمع من أجل فهم قضية السعي إلى التغيير والإصلاح السياسيَّيْن قبل الاشتراك في أي حركة أخرى لتطبيق هذا التغيير والإصلاح.

والجانب الرابع هو المحور الخارجي، فقد ركّزت القيادة بالفعل على الفرص السياسية الخارجية أكثر من تركيزها على العوامل السياسية الداخلية. فالبيئة الخارجية قدّمت المزيد من التحديات التي أصبحت قضايا ملحة في أجندة القيادة السياسية، ومصادر للإلهام السياسي. وهنا يشير المؤلف إلى الانتفاضة الفلسطينية التي بدأت في شهر أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠٠٠م، وإلى السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وكذلك الأزمات ذات الصلة في العلاقات بين المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة، والغزو الأمريكي للعراق في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٣م. قد أنتجت التداعيات السياسية الخارجية زعزعة في استقرار الشرق الأوسط، في حين كانت القيادة تُحْبِط المزيد من الصراعات، وتحافظ على النظام المدني في المنطقة. وتشير محاولة التأثير في البيئة الخارجية إلى المناورات السياسية التي قامت بها القيادة؛ حيث حوّلت تركيزها من العوامل السياسية الداخلية إلى العوامل السياسية الخارجية؛ مما أدى إلى وجود القيادة بالفعل في نطاق أوسع باعتبارها طرفاً إقليمياً وعالمياً في اللعبة السياسية. ومن خلال التركيز على العوامل الخارجية، وَجد العلماء الثلاثة مساحة من أجل طرح حجج سياسية جديدة تدعم بشكل غير مباشر السعيَ إلى التغيير والإصلاح السياسيَّيْن؛ حيث إن العوامل الخارجية لها علاقة قوية بالعوامل الداخلية.

أما بالنسبة إلى **الجانب الخامس، فهو الأمن الداخلي**؛ فبسبب الاضطراب الذي تشهده المنطقة، والتوجهات الحربية، أظهرت القيادة اهتمامها الواضح بإحباط أي تأثيرات ممكنة في الأمن أو الاستقرار الداخلي السعودي. ولذلك دعّمت القيادة مرة أخرى سياسة التهدئة التي تتبعها مع الحكم الملكي في ضوء تفجيرات الرياض التي وقعت في اليوم الثالث عشر من شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م. وعلى الصعيد الداخلي

السعودي، واجهت القيادة ميولاً نحو أعمال العنف التي ظهرت مؤخراً على الساحة. واتخذت قضيةُ الأمن المجتمعي مكانة مهمة في أجندة القيادة السياسية، ولذا طالبت (القيادةُ) بعدم الربط بين أي نضال سياسي هدفه التغيير والإصلاح، ومحاولات زعزعة الاستقرار أو الأمن في المجتمع.

أما بالنسبة إلى سياسة المواجهة، فقد كانت تطبَّق على العناصر التي تمثّل خطراً من الناحية الدولية أو الإقليمية أو الداخلية. ولقد كانت مواجهة هذه المخاطر وأعمال العنف سواء الداخلية أم الخارجية تحدث بصورة تتفق وعناصر نظرية مقاصد الشريعة. والجوهر الأساس لهذه النظرية هو حماية الضرورات الخمس وحفظها، وهي الدين والنفس والمال والنسل والعقل. وإمكانية حفظ هذه الضرورات الخمس أكثر توفّراً في أثناء الفترات التي تشهد السلام والاستقرار والنظام المدني منها في فترات الحرب أو الثورة أو الظروف العنيفة.

ويخلُص المؤلف في النهاية إلى أن العلاقة بين القيادة والحكم الملكي بدأت تشهد تقارباً تدريجيّاً، وظهر ذلك من خلال التطورات الفعلية التي حدثت في السياسة السعودية. وقد كان من شأن هذا التقارب المتبادَل وتطوره ألا يبعِد نظرَ القيادة عن قضية التغيير والإصلاح السياسييْن. وفي الوقت المناسب وبالإجراء المناسب، قد نتوقع أن تسعى القيادة الإصلاحية تارة أخرى إلى تحقيق هذه الغاية.

الفصل الثاني عشر

الواقعية السياسية

خلفية عامة

يقدم هذا الفصل فهماً للسياسة الحالية التي تتبعها القيادة الإصلاحية من خلال مراقبة خطابها وأدائها منذ منتصف عام ٢٠٠٣م حتى منتصف عام ٢٠٠٦م في الأطُر الداخلية والإقليمية والعالمية من خلال مناقشة الجوانب الآتية:

- القيادة وصفاتها.
- إطار الحكم الملكي.
- إطار العوامل الخارجية.
- إطار القضية الإسلامية.
- قضية السلطة والعنف والجهاد.

وهنا، تُطرح بعض الأسئلة مثل:

١ ـ في أي ساحة من الساحات الدولية والإقليمية والإسلامية العابرة للحدود والسعودية يمكن أن نضع القيادة الإصلاحية والحكم الملكي؟

٢ ـ ما عناصر القيادة الإصلاحية أو خصائصها المتغيرة[١]؟ وإلى أي مدى يمكن رؤية هذه التغيّرات؟

٣ ـ كيف تابعت القيادة التغيير والإصلاح السياسيين؟

٤ ـ إلى أي مدى تتشابه طريقتا تفكير القيادة والحكم الملكي؟

٥ ـ كيف تؤثر العوامل الخارجية في خطاب القيادة وأدائها؟

٦ ـ كيف يمكن تحديد دور القيادة في إطار القضية الإسلامية التي تشمل العمل الإسلامي والحركات والمؤسسات الإسلامية؟

٧ ـ ما مفهوم القيادة أو فلسفتها بخصوص السلطة والعنف والجهاد؟

٨ ـ ماذا تعني عبارة «الثورة الإسلامية قادمة»؟

٩ ـ هل يساعد فهم خطاب القيادة وأدائها في فهم العلاقة بين الحركات الإسلامية والدولة في دولة إسلامية؟

١٠ ـ إلى أي مدى يمكن فهم خطاب القيادة وأدائها في إطار «المجتمع المدني الإسلامي»، في حين تستمر حالات العنف والنضال والحروب من أجل السلطة في الشرق الأوسط؟

تبرز القيادة الإصلاحية هيكل سياستها المعاصرة، ويوضح **ناصر العمر** خطوط حركة المصلحين الإسلامية العريضة في الدولة والمجتمع، فيقول:

> إن مما ينبغي أن يعيه الداعية المصلح، أو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، إذا جابه بعض منكرات الحجيج هو أن الله ما كلف نفساً فوق طاقتها، أو ما آتاها، ولذا فإن عليه أن يحسن قراءة الواقع... وأن يعرف حدود قدرته، وما في إمكانه أن يغيره في ذلك الموقف ثم يتصرف في إطار تلك الحدود، بالأسلوب الحكيم الأمثل الذي ربما يكفل تغيراً للمنكر، أو يحقق أعلى المكاسب، ويدرأ أغلب المفاسد، وعندها يكون قد أدى الذي

(١) يُشار إلى القيادة الإصلاحية بكلمة القيادة فقط في ما بعد.

عليه... وإن لم يزل المنكر. أما إذا اندفع الداعية أو المصلح أو المنكر وراء عاطفته التي تعدت حدود قدرته فربما أساء وظلم وربما استطال الشر...[٢].

يحتاج المصلح إلى وضع خطط جديدة ضدّ أي تحدّيات أو تهديدات خارجية. وفي أثناء مشاركته في «مؤتمر العمل الخيري في الكويت»، أكد **العمر** أنه من الواجب على جميع المسلمين أن يقاوموا «العولمة»؛ لأنها «الاستعمار الجديد» الذي يسعى إلى تدمير البنى الإسلامية[٣]. كما أكّد في ورقة قدَّمها إلى وزارة الشؤون الإسلامية في قطر أنه يجب الحفاظ على المبادئ الإسلامية[٤].

علاوةً على ذلك، يجب أن يدرك المصلح، الواقع الداخلي أو العراقيل الداخلية. وقد ظهر **العودة** عقب ذلك على قناة الجزيرة في ندوة حول «التأثير الإقليمي والدولي في الاتجاهات الإسلامية والسياسات في دول الخليج»، وذلك في شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٦م مع الدكتور **عبد الله النفيسي** وهو عالم سياسي وإسلامي كويتي. وقد أشار **العودة** إلى أن الاتجاه الإسلامي ليس بديلاً عن الواقع، ولكنه جزء منه، ومن وعي الأمة كلها. ويجب أن تكون جميع اتجاهات الأمة الإسلامية متكاملة وغير متصارعة[٥]. وإنها لقيمة حقيقية للتيارات الإسلامية أن تلاقي الآخرين وتفتح حوارات، فيتعاون أحدها مع الآخر على أساس انسجام المصالح[٦]. كما إن هناك المؤسسات الإسلامية في حاجة إلى أن تُبنى.

---

(٢) ناصر العمر، «من فقه الدعوة في الحج،» ٢٠٠٦، <http://www.almoslim.net/ admin_prod/show_article_main.cfm?id= 1224> [22/1/2006].

وقد دعم العمر هذا الدور خلال موسم الحج ويمكن تطبيق هذا الدور بوصفه سياسة عامة أو هيكلاً.

(٣) ناصر العمر، «رسالة المسلم في حقبة العولمة،» ٢٠٠٤، <http://www.almoslim.net> [1/7/2006].

(٤) ناصر العمر، «ثوابت الأمة في ظل المتغيرات الدولية،» ٢٠٠٥، <http://www. almoslim.net> [1/7/2006].

(٥) سلمان العودة، ٢٠٠٦، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=7493> [28/6/ 2006].

(٦) محادثة بين الكاتب وسلمان العودة بتاريخ ١٧ تموز/ يوليو ٢٠٠٦.

وقد تحدّث العودة عن فشل الاتجاه الاقتصادي الإسلامي بسبب عدم وجود مؤسسات اقتصادية فعالة، أو فكر اقتصادي كامل، على الرغم من بعض الإنجازات الإسلامية التي تحققت بالفعل مثل أسلمة بعض البنوك والمؤسسات الاقتصادية(٧).

من الجدير بالذكر أن القيادة حافظت على تطبيق سياسة التهدئة التي طُوِّرت بعد إطلاق سراحها من السجن مباشرة في عام ١٩٩٩م. وقد رُسّخت في ضوء تداعيات أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. كما تقدّمت باتجاه الواقعية السياسية الإسلامية التي تهتم بشكل أساس بـ (١) الطريقة التي يمكن أن تُطِيل بها الحركة الإسلامية فترة بقائها، وأسلوب عملها في ظل نظام دولي فوضوي، ويتسم بالأنانية، وفي ظل تأثُّر السياسات المحلية والإقليمية بهذا الموقف الفوضوي. (٢) الدول والنظم السياسية المحلية أو الإقليمية أو الدولية التي ظلت سائدة، وتحتاج الحركات الإسلامية إلى أن تتعامل معها بتعقل وفطنة، وتتجنب المواجهة. (٣) ضرورة أن تشكل الحركة الإسلامية قاعدة سلطوية، وأن تجد الأساليب للقاء السلطات الأخرى أو التوازن معها أو التقرب إليها. (٤) الأخلاق والمثالية الإسلامية اللتان يجب ألا تفتقرا إلى فهم العالم الحقيقي، أو الواقع، ولكن يجب بناء المشروعات الإسلامية وتطبيقها وتسويقها بكل الوسائل الممكنة.

في إطار هذا المناخ السياسي الواقعي الذي تسوده التهدئة أظهرت حركة المشايخ(٨)، أي القيادة الإصلاحية، الإصرار في قيادة حركة إسلامية معقدة منذ فترة الثمانينيات، أو التأثير فيها. كما يجب أن تنظم التيارات الإسلامية في منطقة الخليج، ومن بينها القيادة الإصلاحية بالحدود التي تلاقيها، والتحديات التي تواجهها، وهذا التنظيم يجب أن يوجّه العمل الإسلامي.

---

(٧) سلمان العودة، ٢٠٠٦، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 7493> [28/6/ 2006].

(٨) استخدم الكاتب «حركة المشايخ» للإشارة إلى القيادة الإصلاحية، أي إلى العلماء الثلاثة الحوالي والعودة والعمر.

من ناحية أخرى، كانت القيادة غايةً في الفعالية في السنوات الثلاث السابقة، وخاصة **العودة والعمر**، أما **الحوالي** فكان مريضاً. ولكن مرضه عزّز شهرته من خلال التأييد والاهتمام اللذين أعطيهما في الإعلام السعودي وعلى الإنترنت، على الرغم من ردوده على بعض الأحداث المختارة فقط.

القيادة وصفاتها

لقد مرت القيادة ببعض التغيير في الصفات والشؤون. ومن الناحية التاريخية، كان الخطاب والأداء في الثمانينيات والتسعينيات مشبعين بالمفاهيم السياسية الإسلامية والفقهية الإسلامية التي كان الحكم الملكي والخصوم يعدّونها غير طبيعية ومتطرِّفة، ومناهضة للحكومة. ولكن تلقّاها الشباب المسلم والحركات الإسلامية سواء داخل المملكة العربية السعودية أم خارجها في دول أخرى على أنها فريدة وشجاعة، ومثقّفة ونضالية، وفي بعض الأحيان ثورية في سعيها الدؤوب إلى الإصلاح والتغيير الشامليْن في مواجهة دولة قوية عريقة. وقد أصبح هؤلاء المشايخ، أي **الحوالي والعودة والعمر**، بالنسبة إلى الكثيرين ليس فقط داخل المملكة العربية السعودية قيادة إصلاحية وقوةً إسلامية ناشطة تسعى إلى التغيير والإصلاح، ويمكن أن تُطبَّق رؤيتهم وتُدعَم في دول وأماكن أخرى.

كان خطاب القيادة وأداؤها في الثمانينيات والتسعينيات نضالاً تاريخيّاً يستدعي إلى الأذهان «النضال الإسلامي المقدس» التاريخي والمقاومة وجهاد القادة الإسلاميين المشهورين أو الشخصيات البارزة، أو الناشطين مثل **حسن البنا** (الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين، واغتيل في عام ١٩٤٩م، والطريقة التي كان يتناول فيها القضية الإسلامية عن طريق إلقاء المحاضرات بشكل مباشر في المساجد والأماكن العامة وفي كل أنحاء الدولة)، بالإضافة إلى **عبد القادر عودة** (محام وأحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، واغتيل في عام ١٩٥٤م)، وكذلك **سيد قطب** (الذي أُعدِم عام ١٩٦٦م)، و**عبد الفتاح إسماعيل** (أحد الأعضاء في جماعة الإخوان المسلمين، واغتيل في العام الذي أُعدِم فيه **سيد قطب**)،

بالإضافة إلى **محمد قطب** (وهو أخو **سيد قطب**، وسُجِن وتعرَّض للتعذيب خلال الخمسينيات والستينيات، وقد أسهم بشكل مباشر وقوي في خطاب القيادة الإصلاحية). ولذا، أسس هذا الخطاب والأداء شرعية لهؤلاء العلماء وتلاميذهم وجماهيرهم، وكذلك أتباعم المماثلين لهم.

في المصطلحات المعاصرة يسعنا أن نقول إن القيادة تحركت نحو «الواقعية السياسية الإسلامية». وفي هذا الصدد أصرّت القيادة على تنفيذ الإجراءات المدنية من أجل التغيير والإصلاح، ودعت إلى التغيير والإصلاح من الداخل. وقد تطلّب ذلك انتهاج سلوك متسامح تجاه الآخرين والتعامل مع المجتمع بانفتاح والتركيز على العقيدة الأخلاقية والتعليمية والفقهية والمجتمعية أو مواد العقيدة، وتطوير العمل الإسلامي المؤسسي، والدعوة إلى الحد من التوتر على الصعيد الدولي(٩).

إن أسباب تطوير «الواقعية السياسية» قد فهمها العلماء أنفسهم، وكذلك دوائرهم الداخلية، ولكن لم يفهمها جمهورهم بالضرورة، فقد أشار الكاتب لدى اطلاعه على مواقع دينية وإسلامية إلكترونية، وخلال المناقشات التي أجراها إلى أن هناك مفهوماً في بعض الأوساط بأن هذا التغيير نظِّم على هذا النحو عمداً. ولم ترَ القيادة أن هذا التغيير يضرّ بالأصول، بل إنه مبرّر في فقه السياسة الشرعية. ومن الممكن أن يستنتج المرء من خطاب **العودة** وأدائه في الفترة التي تلت الاعتقال، بشكل خاص، أن تركيبة التغيير وطبيعته من الضروري أن تتوافقا مع الظروف المتغيرة على المستويات الداخلية والإقليمية والعالمية.

---

(٩) انظر على سبيل المثال مقالات سلمان العودة وتعليقاته على الموقع الإلكتروني: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arcid=48260> [1/11/2005].

انظر أيضاً: «القرآن والعولمة،» <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?artid=4327> [31-8-2005].

انظر أيضاً: «السعادة والإيمان،» <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=2952 [8-3-2005].

انظر أيضاً: «مقدمة إلى الإصلاح في المملكة العربية السعودية،» <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=4327> [8/10/2005].

ويمكن ملاحظة الاختلاف الذي يوجد داخل القيادة، فمن الناحية المفهومية لقد راجع العودة استخدامه للمصطلح الإسلامي «المجتمع الجاهلي»، وهذا المصطلح مشهور في أوساط الحركات الإسلامية وفي خطاباتها. وهذا المصطلح قد ظهر بصورة أساسية في خطاب **سيد قطب** و**محمد قطب**، وقد ظهر، فقهيّاً، عدة مرات في كتابات **ابن عبد الوهاب**، وقد كان لهذه الكتابات بصفة خاصة الأثر الشديد في مؤلفات **سفر الحوالي** ورؤاه. وهذا المصطلح بشكل عام يشير إلى عناصر غير إسلامية موجودة داخل الدولة والمجتمع تحتاج إلى أن نحدّدها وندركها ونلاحظها من أجل التخلّص منها، أو محاربتها[١٠]. وقد أوجد هذا المفهوم مساحة سيكولوجية، ومواقف فعلية استمرت فيها الحركات والتيارات الإسلامية والناشطين الإسلاميين في سياستهم أو اتجاهاتهم بتمييز أنفسهم أو فصلها جسديّاً أو روحيّاً عن «الآخرين». ويتضمن ذلك تجنب الفساد من خلال تطهير أنفسهم أو إصلاحها، والحرص على وجود مسافة بينهم وبين الطبقات الحاكمة، أو الجهات التي تجرِّب العناصر غير الإسلامية أو الجاهلية أو الفساد.

إن **العودة** يؤمن بهذا المفهوم، ولكنه ربما يريد أن يدفع تلك الحركات أو التيارات الإسلامية أو الناشطين الإسلاميين نحو المزيد من المشاركة في أنشطة الحياة العامة، أو أن يكونوا طبيعيين بوصفهم جزءاً من مجتمعاتهم. وعلى الرغم من أنّ هذه المجتمعات جرّبت العناصر غير الإسلامية، فعلينا أن نأخذ في الاعتبار تقليل التوتر بين تلك الحركات أو التيارات أو الناشطين وبين مجتمعاتهم؛ بما فيها الحكومة. وقد سبق مراجعة **العودة** لمفهوم «المجتمع الجاهلي» مفهومٌ مشابهٌ له ذكره **مصطفى مشهور** الذي كان المرشد الخامس لجماعة الإخوان المسلمين (١٩٩٦ ـ ٢٠٠٢م). وقد أكد الأخير في إحدى مناقشاته لسياسة الإخوان المسلمين أن النظر إلى المجتمعات المسلمة المعاصرة بأنها غير إسلامية، أو جاهلية خطأ فادح، ويؤدي إلى الانقسامات بين التيارات الإسلامية ومجتمعاتها. وهذا المنهج خاطئ؛ حيث إن المجتمعات تُعَد ساحات

---

(١٠) كانت المرة الأولى التي كان الكاتب قد سمع فيها وجهة نظر العودة حول مفهوم المجتمع الجاهلي خلال برنامج على قناة أم بي سي في كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٥.

للدعوة الإسلامية؛ حيث تستطيع العمل ومحاولة الإصلاح، وكسب الناس أو حشدهم[11].

وقد فتح **العودة** حواراً مع عناصر أيديولوجية وطائفية في المجتمع السعودي مثل: الشيعة، والليبراليين، وكذلك العلمانيين. وهو اتجاه لم يلاحَظ أن **الحوالي والعمر** اتبعاه في معسكريهما بوضوح. فمن الناحية الأكاديمية، كانت رسالة الدكتوراه التي أعدّها **العودة** وأكملها في عام ٢٠٠٤م حول وظيفة الصلاة، وهي مادة فقهية بحتة، تختلف عن عمله في رسالة الماجستير التي أعدها حول **سلسلة رسائل الغرباء** التي يمكن أن تُؤخذ منها عدة دروس سياسية ناشطة.

ومن خلال الاختلاف المستمر داخل القيادة، وكذلك الاتجاه المستقل **للعودة**، بالإضافة إلى مرض **الحوالي**، ظهرت أسئلة كثيرة حول طبيعة تنظيم القيادة أو نظامها، وكذلك سؤال آخر له صلة بذلك وهو حول الخلافة. فمَن يمكن أن يخلف **الحوالي والعودة والعمر** في دورهم المؤثر في القيادة؟

فهذا السؤال غاية في الأهمية؛ حيث إن جماعة الإخوان المسلمين على سبيل المثال حافظت على كيانها ودورها ووظيفتها من خلال تنظيم، ونظام، ومكاتب، مثل: «مكتب الإرشاد» الذي تأسس منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في العشرينيات، وأصبح لدى الجماعة مرشدون، [وهم قادة أو مرشدون يتوارثون المنصب منذ وفاة مؤسس الحركة **حسن البنا**]؛ بالإضافة إلى السياسات الرسمية والنظامية والتنظيمية. فقد أدت طبيعة الجماعة التنظيمية إلى وجود تحديات أمام القيادة الإصلاحية، فعلى سبيل المثال، إما أن يكون لها هيكل مؤسسي مشابه، أو تنسِّق الأحداث تنظيمياً مع الإخوان باعتبارها الحركة الأكثر تأثيراً في المنطقة.

إن العلماء الثلاثة يفضلون، على الأرجح، قيادة حركة جماهيرية

---

(١١) انظر: مصطفى مشهور، **من فقه الدعوة**، ٢ ج (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٥)، ص ٣٦٧، هذا الكتاب هو مجموعة من المقالات التي كُتبت بين عامي ١٩٧٦م و١٩٧٨م مما يشير إلى محاولة مسبقة لإعادة النظر في **المجتمع الجاهلي**.

أكثر من تأسيسهم تنظيماً واضحاً معقداً. فالعودة بشكل خاص جعل «حركة المشايخ» تروق لعدة ليبراليين وعلمانيين وغيرهم بأسلوب مرن بدلاً من أن يقود الناس نحو هيكل تنظيمي له لوائحه وقوانينه وقواعده التي تحكمه، ويراقبها أعضاؤه. وقد يكون العودة مهتماً بجذب أكبر لأناس متعاطفين مع فكرة التغيير والإصلاح الإسلاميَّيْن أو داعمين لها أو فاهمين لمعناها. فقد بدا أن العودة يطبّق سياسة مستقلة، ويحاول أن يحافظ على العمل الإسلامي والأنشطة الإسلامية بعيداً عن بعض الجماعات أو الحركات الإسلامية الخاصة. ومن ثَم، يتجنب الخلافات والمشاحنات الداخلية في ظلّ إتاحة المجال أمام الجميع ليشاركوا بحرية. فقد يتبين أن القيادة قد أصبحت أكثر اهتماماً بغرس أفكار ومعتقدات من إبراز قيادة رسمية وثابتة وواضحة يمكن أن تؤدّي بدورها إلى حدوث خلافات. وهذا يسمح للقيادة بالحفاظ على صفتها الخاصة، ويجعلها أيضاً عُرْضَة لمواجهة التحدّيات أو الأزمات المحتملة.

إطار الحكم الملكي

لطالما تحاول القيادة إحداث توازن بين سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي ومطالبها بالتغيير والإصلاح السياسيَّيْن، مما يعمل على ترك مسألة التغيير من دون حلّ جزئيّاً.

وتبني القيادة، في الآن نفسه مفاهيمها أو اتجاهها، بينما تحافظ على سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي. وهذا هو بُعد سياسة المدافعة الثاني، وهي السياسة التي انتهجتها القيادة منذ الإفراج عنها عام ١٩٩٩م؛ مما يشير إلى تقليص التدريجي، وكذلك التوتّر مع الحكم الملكي. فقد غيروا منهج المدافعة من سياسة المعارضة التي تتطلب النضال السياسي ذا المخاطر الكبيرة إلى التهدئة التي تتطلب نضالاً سياسيّاً أقل خطورة. وقد كانت تلك هي السياسة العامة التي اتبعتها القيادة تجاه الحكم الملكي، وحَرَص عليها بشكل كامل العلماء الثلاثة بشكل جماعي أو فردي. وفي إطار نظام القيادة العام، عَمَد الشيوخ إلى زيادة أنشطتهم، وخاصة العودة، واستمرت القيادة في العمل من أجل التغيير والإصلاح. وفي معظم الأحوال كان ذلك يجري داخل المجتمع،

وعلى المستوى الخارجي، مع تجنّب المواجهة مع الحكم الملكي. ومن ثَمّ أصبحت الدولة ساحة للتغيير، وهذا إنجاز مؤسَّسي يجب الحرص عليه.

لم تتغير سياسة المواجهة مع الحكم الملكي إلى سياسة التهدئة فحسب، ولكن القيادة اتخذت المزيد من الخطوات من أجل تحقيق شرعية الدولة وإبرازها. وقد كان ذلك واضحاً، على سبيل المثال، عندما ذكرت مؤسسة خاصة يمتلكها **العودة**، وهي المؤسسة المعلوماتية «الإسلام اليوم»، يومَ البيعة لولي العهد **عبد الله** عندما أصبح العاهل الجديد بعد رحيل الملك **فهد** في شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٥م. وقد احتوى هذا التقرير على بيان تقديمي مهم:

> مثّل يوم البيعة لخادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز حدثاً متميزاً على الصعيدين المحلي والدولي. وقد كان هذا الحدث مناسبة لتجديد البيعة، والتعبير عن الولاء للقيادة السعودية، تجسيداً للروابط الوثيقة التي تجمع بين الرعية وولاة الأمر في هذه البلاد المباركة(١٢).

من ثَمّ، تغيّر أسلوب المطالبة بالتغييرات عما كان عليه من قبلُ؛ حيث كان مباشراً وشاملاً، ومهيكَلاً ومتأصلاً، وانتقادياً، كما كان موضّحاً في «مذكرة النصيحة» على سبيل المثال في عام ١٩٩٢م، وكذلك محاضرة **سلمان العودة** في عام ١٩٩٤م التي دعا فيها إلى الواقعية والعقلانية، والوسطية والتدرّج، والسهولة وعدم التعقيد في إطار شرعية الدولة. وهنا استفادت القيادة كثيراً من التأثير المتزايد السعودي والشرق أوسطي، وكذلك من الضغوط الخارجية التي تسعى إلى التغيير والإصلاح، وعلى الرغم من هذا المناخ، وخاصة الخارجي، أو المتأثرّ بالمناخ الخارجي الذي يؤكد الديمقراطية، وهي مذهب غربي، بوصفها سياسة باتجاه التغيير، استخدمت القيادة هذا المناخ من أجل تحقيق رؤيتها. كما إن هذا الضغط الخارجي من أجل التغيير والإصلاح لم يُقاوَم مثل محاولات القيادة لإحلال التغيير. وقد كان الأمر يتعلّق

(١٢) <http://www.islamtoday.net/princ.com?artid = 5989> [8/10/2005].

باكتشاف كيفية استفادة الإسلام من الديمقراطية بدلاً من رؤيته معارضاً لها.

علاوةً على ذلك، دعمت القيادة التطوّر السياسي في المملكة العربية السعودية في أثناء الانتخابات المحلية التي عُقِدت في خريف عام ٢٠٠٥م. فلم تكن القيادة من بين المرشحين للانتخابات، ولم تقدّم الدعم لجماعات بعينها، أو مرشحين بأعينهم. وحصلت الأصوات والمرشحون الإسلاميون على الأغلبية، مما يشير إلى شعبية التيارات الإسلامية، ومن بينها القيادة، ونفوذها في المجتمع السعودي. بالإضافة إلى ذلك، من الأرجح أن القيادة نظرت بإيجابية إلى دخول الحياة الانتخابية الجديدة في المملكة العربية السعودية؛ حيث إنه فَتح الباب أمام التغيير والإصلاح من خلال قنوات مؤسسية ودستورية. وخلال تلك الانتخابات زار **العودة** عدة مرشحين، ودعم التطوّر السياسي في المملكة العربية السعودية، بالإضافة إلى دعوة الناس إلى المشاركة في الانتخابات، ولكن في الوقت نفسه دعاهم إلى أن يكونوا واقعيين في توقّعاتهم. وقد كان من المأمول أن يشمل هذا النظام الانتخابي مجلس الشورى السعودي من أجل تحقيق التغييرات التي اخُتبرت بالوعي وبالواقعية، ومن أجل تشجيع الأفراد على المشاركة في العمل الإيجابي ما دامت دائرة العمل الانتخابية تساعد في إرساء قواعد المناقشة والحوار البنّاء(١٣).

في شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٥م، وفي برنامج تلفزيوني على قناة **المجد** الفضائية السعودية الإسلامية، وهي مؤسسة خاصة، دعا **العودة الملك عبد الله** إلى إجراء إصلاحات في المملكة العربية السعودية، واقترح ضرورة أن يختار العاهل السعودي الفريق المناسب؛ كي يمثّل الشعب السعودي. كما قال إن المملكة يجب ألا تنظر إلى الضغوط الخارجية باعتبارها عوامل تعجّل حدوث الإصلاح السياسي، ويجب إعادة تفعيل العفو الملكي ليتضمن الإفراج عن السجناء السياسيين

---

(١٣) سلمان العودة، <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?artid = 5083> [12/10/2005].

مثل: الشيخ **سعيد بن زعير**، والدكتور **عبد الله الحامد**، والدكتور **متروك الفالح**، وعلي **الدميني**[١٤].

أظهرت استراتيجية الحفاظ على سياسة التهدئة التي اتبعتها القيادة مع الحكم الملكي بعض أوجه التشابه بين القيادة والتيارات الإسلامية السعودية الداخلية الأخرى. وقد كانت النتيجة اتهام خطاب الإسلام السياسي السعودي المعاصر من جانب الجيل الجديد من شباب المسلمين وغيرهم بعدم معالجة المشكلات الحقيقية التي يمرّ بها المجتمع السعودي، على الرغم من أن الخطاب يتحدث عن الأصول. وقد أدّى ذلك إلى ممارسة المزيد من الضغط على القيادة والحركات الإسلامية السعودية الأخرى من أجل تناول القضايا العامة السعودية بصورة مباشرة أو ضمنية، وضرورة التحدّث عن المشكلات الفعلية والاهتمامات، ومن بين ذلك القضايا السياسية.

وتارة أخرى تحدث **العودة** عن قضية الإصلاح في مقالة قدمها بِنِيَّة حسنة للملك الجديد، وتمنى أن يستطيع هذا الملك الجديد أن يقود الدولة نحو التغيير والإصلاح السياسييْن[١٥].

إطار العوامل الخارجية

من الأرجح أن تكون سياسة القيادة قد تأثّرت كثيراً بالعوامل الخارجية، وكذلك السياسات الخاصة ببعض الأطراف في المنطقة مثل: الولايات المتحدة الأمريكية وإيران وإسرائيل ودول الخليج؛ ما تسبّب في تقرب القيادة من الحكم الملكي. وتُعَد سياسة الولايات المتحدة تجاه الحكم الملكي بشكل خاص، وفي المنطقة بشكل عام مهمة للغاية من أجل فهم بعض العناصر في سياسة القيادة.

من هذا المنطلق، رأت القيادة أن الولايات المتحدة الأمريكية دؤوبة

(١٤) سلمان العودة، .[8/10/2005] <http://www.islamtoday.net/nprinc.cfm?artid = 45359>
أطلق سراح المسجونين السياسيين بعد الالتماس.

(١٥) سلمان العودة، «إنهم منتظرون،» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?artid = 6042> [13/8/2005].

في فرض الضغوط والعقوبات على المملكة العربية السعودية من أجل التأثير في البلد كما هو واضح في الأمور الدينية والأمنية والعسكرية والاقتصادية والسياسية المتنوعة.

والشكل السياسي الذي استخدمته الولايات المتحدة الأمريكية للقيام بذلك هو الضغط السياسي على الحكم الملكي باعتباره هو المسؤول بشكل مباشر أو غير مباشر عن هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر في عام ٢٠٠١م. فقد انتقدت وسائلُ الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك المسؤولونِ الأمريكيون المملكةَ، وهاجموها وهددوها، وطالبوها بالتحضر والديمقراطية. وقد اتهم وفد أمريكي رسمي جاء إلى المملكة العربية السعودية في شهر كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٦م المملكة العربية السعودية بإساءة معاملة القوة العاملة الأجنبية، وقد فندت الحكومة السعودية هذا الاتهام[١٦]. وكانت الانتخابات البلدية التي حدثت في النصف الأول من عام ٢٠٠٥م، وكذلك مشاركة النساء السعوديات لأول مرة في انتخابات الغرفة التجارية في الإقليم الشرقي السعودي في شهر شباط/فبراير من عام ٢٠٠٦م ـ [١٧] ردود فعل إيجابية على الضغوط الأمريكية، وإصلاحات قد تساعد الحكم الملكي على التحرك نحو الديمقراطية؛ على الرغم من أنها معلَّقة على شروط، وظروفٍ تمر بها.

أما بالنسبة إلى الشكل الاقتصادي الذي استخدمته أمريكا لفعل ذلك ـ ويشتمل أيضاً على عناصر سياسية ـ فقد تمثل في محاولات الولايات المتحدة الأمريكية ربط دول مجلس التعاون الخليجي الأصغر (المكوَّن من دول الكويت والبحرين وقطر والإمارات العربية المتحدة وعمان)، مع فصلها عن المملكة العربية السعودية، بالهيكل الاقتصادي الأمريكي من خلال اتفاقيات ومعاهدات اقتصادية من الممكن أن تتطور بعد ذلك لتصبح ضدّ المملكة العربية السعودية. فمنذ عام ٢٠٠٤م، كانت

---

(١٦) الخليج، ٢٣/١/٢٠٠٦.

(١٧) الخليج، ٢١/٢/٢٠٠٦.

هناك مفاوضات على الجانبين التجاري والاقتصادي بين الولايات المتحدة وهذه الدول من أجل إنشاء مناطق تجارة حرّة في أسواق الخليج. وسوف تستفيد بالطبع منتجات الولايات المتحدة من هذه المناطق الحرة من خلال الوصول المباشر إلى أسواق دول الخليج، وبذلك يكون لها مكانة تنافسية قوية. وبالطبع لم يكن من الممكن تنفيذ محاولات تلك الدول في إبرام هذه الأنواع من الاتفاقيات التجارية والاقتصادية من دون تحديات داخلية(١٨)، التي تلقّت هذه الاتفاقيات بوصفها حيلة أمريكية لفرض سيطرتها. وتشير هذه الملاحظات إلى خطة الولايات المتحدة الاقتصادية، أو بعض القوانين في هذه الخطة سوف تكون على حساب سيادة دول الخليج، وكذلك على حساب الاقتصاد الموحَّد والتكاملي لهذه الدول التي تتضمن المملكة العربية السعودية.

أما بالنسبة إلى الشكليْن العسكري والأمني اللذيْن استخدمتهما الولايات المتحدة الأمريكية، ويشملان أيضاً بُعداً سياسيّاً، فقد بَديا في اهتمام الولايات المتحدة بالحفاظ على قواعدها اللوجستية والعسكرية، والشبكات والمؤسسات في دول الخليج، وكذلك في العراق. ومن خلال ذلك يمكن أن تُضْعِف الولايات المتحدة أو تُهَدِّد المملكة العربية السعودية أو تتدخل بشكل مباشر في شؤونها. فالصعوبات التي واجهتها الولايات المتحدة في العراق من حيث المقاومة العراقية والعنف الداخلي تعني أنها قد وجدت أنه من الصعوبة بمكان أن تستمر في السعي وراء أهدافها الأمنية والعسكرية في العراق، وتواجه المزيد من التحديات في هذا الشأن. ومن ثم تُعَدّ دول التعاون الخليجي هي البديل المناسب لها.

وبالنسبة إلى الشكل الديني الذي استخدمته الولايات المتحدة الأمريكية، فيعود إلى الاتهام الذي وجّهته إلى المملكة العربية السعودية

---

(١٨) بينما كان فريق الإمارات العربية المتحدة يتفاوض مع الولايات المتحدة حول توقيع اتفاقية التجارة الحرة بين الإمارات العربية المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية أذاع تلفزيون الإمارات برامج تنتقد الاتفاقية لأسباب أمنية واقتصادية وسياسية. وقد أعرب بعض رجال الأعمال الإماراتيين عن تحفظهم تجاه هذه الاتفاقية. انظر: البيان (الإمارات)، ٨/ ٤/ ٢٠٠٦. وقد أعرب المسؤولون الإماراتيون المشاركون في هذه المفاوضات عن انطباعاتهم السلبية تجاه هذه القضية.

وإلى الإسلام، وهو أن «الوهابية» هي المسؤولة عن هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١م، ومطالبة الحكم الملكي بتغيير أساسه الديني. وقد كان الردّ السعودي المشترك على هذا التدخل الأمريكي في الشؤون الدينية السعودية بالإجماع أن «الوهابية» تصبح بشكل متزايد رمزاً وطنياً متعلّقاً بالهوية السعودية، مما يساعد على أن يكون الحكم الملكي والقيادة الإصلاحية يداً واحدة.

من ناحية أخرى، حافظت القيادة على تواصلها مع القومية والوهابية. وقد استضافت مجلة **الحرس الوطني**، وهي مجلة الحرس الوطني السعودي الرسمية، **العودة** في شهر كانون الأول/ديسمبر من عام ٢٠٠٤م، وناقش خلال هذا اللقاء القومية بوصفها جزءاً من الخطاب الإسلامي ما دامت القومية تحافظ على العدالة والمساواة، وكرامة الإنسان؛ بيد أن الوهابية أضحت اسماً يستخدمه أعداء حركة **محمد بن عبد الوهاب**. (وقد كان هذا اللقاء دلالة على الشرعية التي مُنحت للعودة من الدولة)، فتُعَدّ هذه الحركة تجربة إصلاحية إسلامية يمكن أن تصيب أو أن تخطئ، ولا يجبر الحكم الملكي الناسَ على الإيمان بالوهابية مثل الإسلام. وقد أكد **العودة** بالإضافة إلى ذلك قائلاً: «نحن (ويعني بذلك نفسه أو الدولة) نسعى إلى أي دعوة تحافظ على الفهم الصحيح لكتاب الله [ﷻ]، وسنة رسوله [ﷺ]»[١٩]. وقد رأى **العمر** أن نقد الحركة الوهابية، أو السعي إلى تقويضها يؤذي الإسلام كله، ويؤذي الحكم الملكي السعودي والمملكة العربية السعودية بوصفها دولةً إسلامية نتاج حركة **محمد بن عبد الوهاب** الإسلامية، ويؤذيها أيضاً باعتبارها إنجازاً إسلامياً سياسياً[٢٠].

من الجدير بالذكر أن العراق أصبح جُرْحاً يهدد الأمن السعودي، وذلك إذا استطاعت الولايات المتحدة من ناحية، وإيران من ناحية أخرى أن تفرضا سيادتهما، أو تحافظا عليها بشكل مستقل أو جماعي داخل

---

(١٩) سلمان العودة، ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?artid = 4837> [12/10/2005].

(٢٠) ناصر العمر، ٢٠٠٤، <http://www.almoslim.net/admin_prod/show_article_main.cfm?id = 381> [22/1/2006].

العراق. ففي حالة تطوير الولايات المتحدة الأمريكية نظاماً عراقياً موجّهاً من قِبلها حيث يحصل الشيعة على السلطة، أو في حالة نشوء هذا النظام العراقي موجّهاً من إيران أو متأثراً بها ـ حيث يحصل الشيعة على السلطة ـ سوف يكون الحكم الملكي السعودي، عُرْضَة للتدخل الخارجي.

من الممكن أن يرى الحكم الملكي بوصفه سلطةً إسلامية سُنية مقبولة، والقيادة الإصلاحية بوصفها هيئة علمية إصلاحية إسلامية سُنية ـ أن مصالحهما المشتركة تواجهها المخاطر التي تهدد الهيكل السُني سواء من الداخل أو الخارج، مع ارتباطها بالعنصر الأمني. ويتضمن هذا الهيكل الإسلامي النظام كله، أو أسلوب الحياة القائم على الفكر السُنّي أو المتأثر به إما داخل المملكة العربية السعودية أو خارج الحكم الملكي. فعلى سبيل المثال، دَمَّر تفجير ضريح الإمامين العسكرِيَّيْن في مدينة سامرّاء في العراق في يوم الأربعاء الموافق الثاني والعشرين من شهر شباط/ فبراير عام ٢٠٠٦م أحدَ الأماكن المقدسة عند الشيعة. وقد أدى الغضب الشيعي، ورد الفعل، والانتقام إلى وقوع تفجيرات استهدفت الكثير من المساجد الإسلامية السُنية التي أدت إما إلى تدميرها أو احتراقها. وهوجم عدد من العراقيين السُنّة، وعُذِّبوا وقُتِلوا. وفي إحدى خطب الجمعة في يوم الرابع والعشرين من شهر شباط/ فبراير عام ٢٠٠٦م، دعم إمام المسجد الحرام في مكة السُنّة في العراق، وأدان بشدة الهجمات التي قام بها العراقيون الشيعة ضد العراقيين السُنّة[٢١]. كما حذر العودة من نشوب حرب أهلية في العراق، مما قد يؤدي إلى الدمار ليس فقط للعراق وحدها، ولكن للمنطقة كلها وللعالم الإسلامي. وعلى موقعه الإلكتروني الرسمي «المسلم» (www.almoslim.net)[٢٢] تطرق العمر إلى الحادث بوصفه بأنه خطة واضحة ضد العراقيين السُنّة الذين قادوا المقاومة في العراق ضد الاحتلال الأجنبي. وقد كان الهدف من الهجوم على الضريح الشيعي هو حدوث صراع داخلي بين السنة والشيعة، ومن ثمَ تَضْعُف حركة المقاومة العراقية السُنية بسبب الحرب الداخلية

(٢١) <http://islammemo.cc/news/PrintNews.asp?IDnews = 100985> [25/2/2006].

(٢٢) <http://www.islamtoday.net/albasheer/show_news_concenc.cfm?id = 52422> [25/2/2006].

الجديدة بدلاً من التركيز على محاربة الاحتلال أو مقاومته[٢٣]. وهنا يمكن أن يرى المرء الحكم الملكي ـ كما تمثل في خطبة الجمعة ـ والقيادة الإصلاحية يداً واحدة على الأقل باتفاق ضمني حول ما يدور من أحداث في العراق.

عن طريق الدمج بين الناحيتين السياسية والدينية معاً، اللتين تؤسسان لنفوذ سياسي نصراني أمريكي محافظ، أو لتأثير شيعي إيراني في العراق، يمكن أن يقود إلى حكومة عراقية أو تحالفات داخلية عراقية تسعى إلى إضعاف الإسلام السُني في المنطقة وفقاً لما ذكرته القيادة والحكم الملكي والسُنّة الآخرون. ومما لا شك فيه أن هذا الهدف يشمل الحكم الملكي السعودي باعتباره كتلة سياسية إسلامية سُنية مقبولة، وكذلك المجتمع الإسلامي السُني السعودي. ويوحي هذا بوجود تحالف أمريكي إيراني ضمني أو قائم بالفعل في العراق يسعى إلى تمكين المجتمع الشيعي، وربط العراق بالقوى أو التيارات الليبرالية الجديدة[٢٤] ليس فقط ضد المسلمين العراقيين السُنّة الذين أغلبهم من العرب، ولكن كذلك ضد المملكة العربية السعودية بما أنها القوة الإسلامية السُنية التقليدية الموجودة في الشرق الأوسط. أما بالنسبة إلى الحكومات الموجودة في الشرق الأوسط، والمتحالفة مع الغرب مثل الأردن، فقد انتقدت الشيعةَ الإيرانيين، واتهمتهم بالسعي إلى فرض سيطرتهم على العراق. وقد حذر الملك عبد الله من جانبه من نمو الهلال الشيعي في المنطقة بدءاً من إيران والعراق حتى دول التعاون الخليجي، ويتضمن ذلك الحكم الملكي السعودي. بالإضافة إلى ذلك، علّق الرئيس المصري حسني مبارك على التدخل الإيراني في العراق بأن واقعه حرب أهلية، وأشار إلى أن الشيعة المنتشرين في المنطقة يقدمون ولاءهم إلى إيران[٢٥]. وتشير تلك التصريحات الصادرة عن سلطة عربية مؤثرة وكذلك الصادرة عن الحركات الإسلامية السُنية، أو عن التيارات السُنية

---

(٢٣) <http://www.almoslim.net/figh_wagi3/print_R.cfm?id = 787> [25/2/2006].

(٢٤) مصطلح الليبرالية الجديدة يعني القوى التي أتت إلى السلطة بأدوات خارجية وتعتمد هذه القوى على الأطراف الخارجية من أجل القيام بالتغيير والإصلاح الداخليْن (على سبيل المثال العراق).

(٢٥) الخليج، ٩/ ٤/ ٢٠٠٦.

المحافظة في المنطقة إلى أن إيران تعد خطراً يهدّد المنطقة على مستوى الدول العربية. وعقب ذلك عَدَّل مبارك التصريحات التي أدلى بها آنفاً بعدما أثارت غضب الشيعة في المنطقة، وأوضح أنه لم يُشَكِّك في ولاء الشيعة لبلادهم(٢٦). وقد تبع التطور الواضح في التحالف بين إيران والولايات المتحدة الأمريكية في العراق الذي كان الهدف منه السعي إلى تمكين الشيعة، تحالف أمريكي إيراني في أفغانستان في عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢م؛ حيث أدَّت إيران دوراً بارزاً في دعم القوات الأمريكية ضد حكومة طالبان الأفغانية(٢٧).

بدت الدولة الإيرانية التي يسيطر عليها الشيعة كأنها تسعى إلى السيطرة أو النفوذ في العالم العربي، ويتّضح ذلك في الدور الإيراني المؤثّر، فعلى سبيل المثال:

١ ـ **العراق**: في هذه الدولة المشرذمة التي واجهت العنف الداخلي، والإرهاب، وحرباً طائفية واسعة النطاق قادتها الميليشيات الشيعية، وقوات الحكومة الشيعية الحالية ضد السُنة في تموز/يوليو عام ٢٠٠٦م(٢٨). وبدأ الإيرانيون في التدفق من أجل إحداث تغيير ديمغرافي(٢٩).

٢ ـ **سوريا**: من خلال التحالف طويل الأمد بين الجمهورية الإيرانية والحكومة البعثية العلوية الشيعية السورية الحاكمة.

٣ ـ **لبنان**: من خلال سوريا وحزب الله الشيعي الذي يتلقى تمويله وتسليحه وتدريبه من إيران.

---

(٢٦) **البيان**، ١٦/ ٤/ ٢٠٠٦.

(٢٧) انظر النص المترجم حول الدور الإيراني في دعم الحرب الأمريكية على أفغانستان، في: **الخليج**، ٤/ ٣/ ٢٠٠٦.

(٢٨) طبقاً للدكتور الشيخ الضاري، وهو قائد إسلامي عراقي، عدد القتلى العراقيين السُنّة منذ الغزو الأمريكي على العراق وصل إلى ٢٠٠,٠٠٠ شخص. انظر: <http://www.alasr.ws/index.cfm?method = home.con&ContentId = 7984> [12/7/2006].

(٢٩) يمكن الاطلاع على تعليقات وزير الشؤون الخارجية السعودي، على الموقع الإلكتروني: <http://www.al-vefagh.com/1384/840631/html/akhbar.htm#s63405> [17/7/2006], and <http://www.alasr.ws/index.cfm?method = home.con&ContentId = 7984> [12/7/2006].

٤ ـ **منطقة الخليج**: وتتضمن المملكة العربية السعودية؛ حيث الأقليات الشيعية، مرتبطة أيديولوجياً، بإيران، وربما متأثرة تماماً بها.

اتخذ الحكم الملكي، وكذلك القيادة الإصلاحية موقفاً من الحرب بين حزب الله وإسرائيل في الثالث عشر من تموز/يوليو من عام ٢٠٠٦م عندما ألقى الحكم الملكي اللوم على حزب الله وأفعاله غير المسؤولة في اختطاف الجنود الإسرائيليين، ممّا أدى بدوره إلى حرب ضارية أتت على الإنجازات العربية، على الرغم من إدراكهما لشرعية المقاومة[٣٠]. وقد أغضب هذا الموقف سوريا[٣١]، ولكن اتخذت مصر والأردن والبحرين موقفاً مماثلاً لذلك الذي اتخذه الحكم الملكي[٣٢]. وقد عكس موقف الحكم الملكي هذا، الشكوك السعودية المتزايدة بأن حزب الله يعمل نيابةً عن إيران في المنطقة. وقد استغل حزب الله أو استخدم القضية الفلسطينية من أجل الحصول على شرعية ونفوذ في الشرق الأوسط، وفي العالم الإسلامي كله من أجل إيران وحزب الله، وخدمة أغراض الحزب السياسية الداخلية. وعندما زادت حدّة الحرب، انتقد الحكم الملكي الرئيس الأمريكي **جورج بوش** بسبب عدم تدخله لإنهاء تلك الحرب، ولكن على الرغم من ذلك جدّدت لومها لحزب الله في تسببه في تلك الحرب[٣٣]. ويبدو أن ذلك أدى إلى انقسام بين المملكة العربية السعودية وسوريا. وبعد انتهاء الحرب في يوم الاثنين الموافق الرابع عشر من شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٦م، وبناء على وقف إطلاق النار بين حزب الله وإسرائيل الذي دعمته الأمم المتحدة، ألقى الرئيس السوري **بشار الأسد** خطاباً في اليوم التالي هاجم فيه بشكل حاد الدول العربية التي انتقدت حزب الله خلال الحرب[٣٤]، على الرغم من أن زعيم حزب الله نفسه **حسن نصر الله** اعترف لاحقاً باستراتيجيته

---

(٣٠) الشرق الأوسط، ١٤/٧/٢٠٠٦.

(٣١) الشرق الأوسط، ١٦/٧/٢٠٠٦.

(٣٢) موقع الجزيرة، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/604ED36D-5234-491F-ADA2FBF2A20411BA.htm>, [18/7/2006], and

الشرق الأوسط، ١٥/٧/٢٠٠٦.

(٣٣) البيان، ٢/٨/٢٠٠٦.

(٣٤) الخليج، ١٦/٨/٢٠٠٦.

الخاطئة في بدء الحرب مع إسرائيل[٣٥].

وقد فهمت القيادة هذا الاعتراض السعودي الرسمي على العمل العسكري الذي قام به حزب الله، وتحدث **العمر** الذي حلّل هذا الحدث في إطار إقليمي وعالمي عن الشعور المتزايد بتوافق المصالح الفعلي بين الولايات المتحدة وإيران؛ سعياً منهما إلى السيطرة على المنطقة. وقد كان هذا الصراع من أجل القوة والنفوذ على حساب العالم الإسلامي السُنّي ومصالحه[٣٦]. وعلى صفحته الرئيسة على الإنترنت «المسلم» أشار **العمر** إلى بعض النقاط الخاصة في تناول هذه الحرب:

١ ـ حزب الله هو حزب شيعي.

٢ ـ حزب الله في مواجهته لإسرائيل يعمل وفقاً لأجندته الخاصة التي تختلف عن الأجندة السُنية.

٣ ـ من الطبيعي أن يشعر المسلمون بالسعادة عندما يرون مقاومة إسرائيل في لبنان أو قطاع غزة، ولكن يجب ألا نخفي حقيقة حزب الله المذهبية حيث يقتل حلفاؤه المسلمين السُنّة في العراق.

٤ ـ حزب الله لا يحارب من أجل قضية المسلمين السُنّة سواء في فلسطين أم في أي مكان آخر. وهذا الحزب هو أداة للحرس الثوري الإيراني، ويوجّه أعماله من أجل خدمة الأجندة الإيرانية؛ خاصة أن إيران تواجه الضغط المتزايد من الغرب بسبب قوتها النووية[٣٧].

وقد أدرك **العودة** في الحقيقة شرعية مقاومة الاحتلال، وعلى الرغم من ذلك كان يشكّك في نتائج ما قام به حزب الله من اختطاف الجنود الإسرائيليين، وتوقيته[٣٨]. وقد ذكر **العودة** كذلك على قناة أم بي سي أن هناك اختلافات جوهرية بين حزب الله والوجود الشيعي، ولكنه أكد أنه

---

(٣٥) لقاء مع السيد حسن نصر الله على التلفزيون بتاريخ ٢٧ آب/ أغسطس ٢٠٠٦.

(٣٦) ناصر العمر، <http://www.almokhtsar.com/html/news/1243/4/print_56577.php> [17/7/2006].

(٣٧) <http://almoslim.net/princ.cfm?artid = 1609> [28/7/2006].

(٣٨) سلمان العودة، في: <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?arcid = 7608> [15/7/2006].

لا وقت لهذه النزاعات أو الخلافات؛ حيث إن العدو الأكبر هو «المجرم الصهيوني» الذي لا يفرق بين الأطفال والمحاربين في عدوانه(٣٩). وعقب ذلك، أصدر **العودة** بياناً عامّاً عبر وسائل الإعلام يصف فيه الحرب بأنها إرهاب إسرائيلي، كما أكد أن الحكومة الأمريكية تساند هذا النوع من الإرهاب(٤٠). وهذا يشير إلى زيادة القلق السُنّي، على مستوى الحركات الإسلامية وعلى مستوى الدولة كلها، تجاه دولة إيران الشيعية، وكذلك دورها الذي تقوم به في المنطقة نيابةً عن دول أخرى.

إن المملكة العربية السعودية لطالما كانت تحاول تهدئة الوضع، مع إيران ومع بعض العناصر الخطيرة المفروضة من قبلها، وتحتويها. وفي هذا الإطار التهديدي، كان البرنامج النووي الإيراني عنصراً وثيق الصلة، ويفرض تهديداً على الأمن السعودي، وخاصة لأن المملكة العربية السعودية لا تمتلك برنامجاً نوويّاً يمكن أن يساوي البرنامج الخاص بإيران. وقد اعترضت المملكة العربية السعودية بشكل رسمي على البرنامج من خلال مطالبة إيران بالتوقف عن السعي إلى تملّك قوة نووية(٤١). كما اتخذت الحكومة المصرية الموقف نفسه، وذكرت أنها لا تقبل ظهور قوة عسكرية نووية في المنطقة(٤٢). وفي التاسع من شهر نيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٦م، في خطاب في مدينة مشهد، أعلن الرئيس الإيراني **أحمدي نجاد** أن الخبراء الإيرانيين قد نجحوا في تخصيب اليورانيوم(٤٣)، وعقب ذلك أعلن أن إيران أصبحت قوة عظمى(٤٤). وقد تسبّب هذا الإعلان في قلق في المنطقة بما فيها المملكة العربية السعودية، وقد طالبت عدةُ دول إيرانَ بالحفاظ على السلام في المنطقة(٤٥). وقد حاولت

(٣٩) سلمان العودة، في: <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=7650> [22/7/2006].

(٤٠) البيان، ١/٨/٢٠٠٦.

(٤١) الخليج، ١٧/١/٢٠٠٦.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) من وكالات أنباء مختلفة على سبيل المثال صحيفة *Rooz* الإيرانية الإنكليزية. ويمكن الاطلاع عليها على الموقع الإلكتروني الآتي: <http://roozonline.com/eng>.

(٤٤) البيان، ١٥/٤/٢٠٠٦.

(٤٥) تمت الإشارة إلى ذلك في عدة صحف في المنطقة في نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو عام ٢٠٠٦.

الحكومة الإيرانية أن تقلل من حدة التوتر من خلال إرسال وفود خلال شهر نيسان/أبريل من العام نفسه إلى دول الخليج؛ موضِّحة أن البرنامج النووي مدني، ولا يهدف إلى زعزعة الأمن في المنطقة[٤٦].

ومن جانبها تُعَد دول التعاون الخليجي[٤٧] متحالفة رسميّاً تحت مظلة العضوية في مجلس التعاون الخليجي، كما إن هناك سمات مشتركة عديدة ومهمة، ومن بينها النظام السياسي (الملكي)، والدين (الإسلام، والإسلام السُنّي)، وكذلك اللغة (العربية)، والنظام الاجتماعي (القبائل العربية والعائلات البارزة)؛ كما إن هناك تاريخاً مشتركاً، وعادات مشتركة. وعلى الرغم من ذلك، هناك مشكلات بشأن الحدود ذات شأن بالسيطرة على حقول الغاز والنفط، بالإضافة إلى التنافس القبلي الضمني على الحكم أو الصراع، ما زالت عَقَبَةً. وبشكل خاص، قد كان ذلك واضحاً في العلاقات السعودية مع قطر والإمارات العربية المتحدة التي أدّت إلى حدوث توتر، ومن ثَم استغلّتها الأطراف الخارجية. وتظلّ المملكة العربية السعودية عقبة أمام تنفيذ المشروع الاقتصادي القطري لإمداد الكويت بالغاز عبر أنابيب تحت الماء، يجب أن تمرّ عبر الحدود البحرية السعودية، وهو الأمر الذي رفضته المملكة العربية السعودية وفقاً لما ذكرته مصادر قطرية[٤٨].

ومن ناحيةٍ أخرى، تزداد شكوك الحكم الملكي السعودي بشأن التحالف الضمني أو الاتحاد بين دول التعاون الخليجي، أو على الأقلّ بعضها وبين حكومة الولايات المتحدة؛ لأنها يمكن أن تُوجَّه ضدّه. وإن ارتباط بعض دول التعاون الخليجي بالولايات المتحدة ضدّ المملكة العربية السعودية من الممكن أن يؤدّي إلى مشكلات عديدة، آخذين بالاعتبار شعور هذه الدول بالخوف، أو بالقلق سواء الحقيقي أو الزائف من هيمنة المملكة العربية السعودية على منطقة الخليج؛ الأمر الذي قد يحدّد سلوكها السياسي إلى حد ما. وقد حاول الحكم الملكي مراراً أن يتصدى لتلك الأشكال من التحالف من خلال سياسة الاحتواء أو التهدئة

---

(٤٦) الخليج، ١٨/٤/٢٠٠٦.

(٤٧) المملكة العربية السعودية والكويت والبحرين وقطر والإمارات العربية المتحدة وعُمان.

(٤٨) الخليج، ٢٠/٢/٢٠٠٦.

أو الدبلوماسية إما تجاه الولايات المتحدة نفسها أو دول الخليج.

علاوة على ذلك، أكدت الحكومة السعودية أنها تحافظ على الهوية العربية، وتنتقد الدول العربية التي تكوِّن علاقات أو تحالفات مع دول غير عربية على حساب العلاقات الداخلية في ما بين الدول العربية[٤٩]. وهذا يعكس بدوره قلق السعودية بشأن التحالف المحتمَل بين بعض دول الخليج والولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك التحالف المحتمل بين سوريا وإيران.

إن الصراع الفلسطيني الإسرائيلي لم يُتوصَّل إلى حل له حتى الآن، كما إن الغموض هو سمته الأساسية. وقد شاركت الحكومة السعودية في مؤتمر مدريد للسلام بين إسرائيل والحكومات العربية، وذلك في عام ١٩٩٢م، ولكن في ذلك الوقت عارضت القيادة المؤتمر ونتائجه، وكذلك واجهت القيادة الإصلاحية صعوبات مع الحكومة السعودية بسبب موقفها المعارِض. وقد أدّى فشل هذا المؤتمر في حل المشكلة الفلسطينية إلى لَمِّ شمل الحكم الملكي السعودي والقيادة الإصلاحية في ظل بقاء إسرائيل وبرنامجها النووي خطراً يهدد المنطقة.

في إطار الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، ظلّت حركة حماس الإسلامية الفلسطينية عاملاً مهمّاً يؤثّر في الآخرين، ومن بينهم القيادة الإصلاحية نفسها؛ فقد عززت الإنجازات الأخيرة لحركة حماس من موقفها في الشرق الأوسط، وكذلك في الأوساط العالمية، وكان الانتصار العظيم الذي حققته في الانتخابات البرلمانية الفلسطينية في شهر كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٦م قد أعطاها ٧٦ مقعداً من إجمالي ١٣٢ مقعداً في البرلمان، وحصلت حركة فتح الحاكمة على ٤٣ مقعداً. ومن الجدير بالذكر أن السياسة الخاصة بحماس كانت تدور حول الجهاد إما العسكري أو المدني ضد إسرائيل، ويُعَد مفهوم الجهاد هذا عندها جاذباً للأنظار؛ حيث دعمته القيادة، وعزّز بدوره شرعية القيادة في أعين المسلمين. وقد ذكر أحد القادة في حماس خلال زيارة الحركة إلى موسكو في شهر آذار/ مارس عام ٢٠٠٦م بناءً على دعوة رسمية من

(٤٩) الشرق الأوسط، ٢٧/ ٨/ ٢٠٠٦.

الحكومة الروسية ـ أنها حركة فلسطينية قومية عربية إسلامية، ولها تأثير بالغ في المنطقة. كما ذكر أن هناك حاجة إلى تطوير العلاقات مع هذه الحركة إذا ما أرادت الدول أن تطور علاقاتها بالأوساط الإسلامية والعربية في المنطقة[٥٠].

نشر **ناصر العمر** مقالة عقب الانتصار السياسي الذي حققته حماس مباشرةً، وأكد النقاط الآتية:

١ ـ أن الأمة تشهد انتصارات عظيمة في مجالات كثيرة، ومنها ما يتعلق بالجهاد، فحب الأمة للجهاد وتضحيتها من أجله، وبخاصة جهاد اليهود، وإدراكها العداوة المتأصلة بيننا وبينهم، انتصار لأهل الإسلام ودعاته، بل هو انتصار عظيم على أولئك المهزومين الذين يحاولون إنهاء القضية بحلول سلمية ذليلة، وهو انتصار للمشروع الإسلامي الذي طال ترقبه وانتظاره.

٢ ـ هذا الحدث مؤشر، ودال على إفلاس المنظمات غير الإسلامية، كمنظمة التحرير الفلسطينية الممثلة في السلطة الفلسطينية، حيث نجد الفرق الشاسع بين الأصوات التي حصلت عليها (حماس)، وبين الأصوات التي حصلت عليها المنظمة أو السلطة...

٣ ـ استطاعت أن تحدد بعض الخطوط الحمراء بوعي ينم عن فهم ما ورائها، فلم تتورط فيما يتعلق بخلافات داخلية بين أفرادها وأعضائها، ولم تتورط في إشعال الخلافات مع المنظمات الجهادية الأخرى، وتجنبت مزالق كثيرة أريدَ لها أن تقع فيها، بل استطاعت أن تتجنب الدخول في صدام مع السلطة الفلسطينية مع كثرة استفزازاتها لها وعلى الرغم من ذهاب عدد من أبنائها ضحية لمثل هذه المؤامرات، ومع ذلك تجاوزتها حركة (حماس) بعقلية إدارية فائقة نادرة، كما أن حركة (حماس) بمنهجها الذي رسمته لم تتورط في عمليات خارج فلسطين، على رغم الضغط الواقع عليها من داخلها وخارجها للوقوع في هذا الأمر، وهذا من تمام استحضار الهدف وحسن رؤية الواقع...

---

(٥٠) **الخليج**، ٤/٣/٢٠٠٦.

٤ ـ أعلنت (حماس) من أول وهلة أن الجهاد طريقها لتحرير فلسطين، كل فلسطين، وعلى رأس ذلك القدس والمسجد الأقصى، وفعلاً مضت في هذا الطريق بأسلوب عملي... ولا شك أن الجهاد هو الطريق الوحيد لعودة فلسطين، وما عداه من الطرق الإدارية أو السياسية ليست إلا رابطاً أو مساعداً أو مكملاً للجهاد بالنفس، الذي هو الأصل[(٥١)].

من ناحية أخرى، أصدر **سفر الحوالي** بياناً يدعم فيه حماس بوصفها حكومة شرعية فلسطينية، ظلت تواجه منذ انتصارها في الانتخابات عقوبات مادية إلى جانب أشكال أخرى من العقوبات والضغوط. وقد طلب **الحوالي** من المسلمين جميعاً أن يدفعوا الزكاة للفلسطينيين[(٥٢)].

إن انتصار حماس، وكذلك رؤية القيادة الإصلاحية لهذا الانتصار، وغيرها من المواقف المتعاطفة مع حماس من جانب عامة الشعب في السعودية ـ أدّت إلى الضغط على الحكم الملكي باعتباره قوة إسلامية رسمية ليست أقل شأناً من حماس إما في خدمة القضية الفلسطينية أو في تطبيق السياسات الإسلامية؛ وإلا فربما تصبح شرعية الحكم الملكي الإسلامية مشكوكاً فيها. ومن ثَم، استقبل الحكم الملكي بشكل رسمي قادة حماس في شهر آذار/ مارس عام ٢٠٠٦م، مما يشير إلى تقديمه الدعم لها، أو اعترافه بانتصارها. وقد كان من الأرجح أن يقترن اسم الحكم الملكي بالإسلام بعد أن ظلّ يواجه الضغوط الخارجية بنيّة الحفاظ على التماسك الداخلي. لذلك قد يرى المرء بسهولة أن هناك فرصاً للجمع بين الحكم الملكي والقيادة الإصلاحية معاً، وهذا يحدد، بشكل جزئي، خطاب القيادة وأداءها.

من الناحية العملية، ومن أجل مواجهة تلك التحديات المتزايدة، اتّخذ الحكم الملكي خطوات محدّدة من بينها:

---

(٥١) ناصر العمر، «إلى حماس،» ٢٠٠٦، <http://www.almoslim.net/print.cfm?artid=1298> [25/2/2006].

(٥٢) سفر الحوالي، «دعوة لدعم الإخوة الفلسطينيين،» ٢٠٠٦، <http://www.qawim.org/index.cfm?fuseaction=contentlang=AR&categoryID=90&contentid=508> [29/4/2006].

● تحديد مصالحه مع القوى الإسلامية الداخلية، مثل القيادة الإصلاحية، والسماح بالأنشطة الإسلامية في البلد.

● استمرار تطور الحوار الوطني الداخلي السعودي تحت رعاية مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني الذي تأسس في شهر آب/ أغسطس عام ٢٠٠٣م (وكانت القيادة الإصلاحية ممثّلة في شخص **العودة** من بين المشتركين في الحوار)، وحاول هذا المركز أن يجمع شمل التيارات السعودية المختلفة، ومن بينها الشيعة والليبراليين السعوديين معاً ضد المعارضة الخارجية.

● تحديد سياسات الأطراف الخارجية والإقليمية والداخلية، أو أدوارها ـ أمثال: الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، وإيران وسوريا وحزب الله، والنظام الشيعي العراقي الحالي، والجماعات الداخلية السعودية، بوصفها مسؤولة عن الحيرة وعدم الاستقرار والعنف والإرهاب.

● تعزيز مكانة الحكم الملكي الإسلامية العالمية، وفي كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥م، نظمت المملكة العربية السعودية مؤتمراً إسلامياً طارئاً في مكة المكرمة، وحضره مندوبون عن معظم الدول الإسلامية. وفي إعلان رسمي، أدت هذه القمة الإسلامية إلى:

١ ـ الحفاظ على الهُوية الإسلامية للأمة الإسلامية.

٢ ـ الإشارة إلى التحديات المختلفة والتهديدات الخارجية والداخلية التي تواجه الأمة الإسلامية.

٣ ـ الدعوة إلى عمل إسلامي مشترَك، وإلى الاتحاد في مواجهة التحديات والتهديدات.

٤ ـ الإشارة إلى مشكلة الإرهاب الداخلي، وإدراك أن الإرهاب ظاهرة عالمية تحتاج إلى جهود عالمية للسيطرة عليها.

٥ ـ الإشارة إلى القضايا الإسلامية في فلسطين والعراق وكشمير وقبرص، والمطالبة بحل عادل لهذه المشكلات[٥٣].

---

(٥٣) الخليج، ٩/ ١٢/ ٢٠٠٥، ص ٢١.

● إدراك دور الإسلام المدني والمثمر، وأن العدائية تجاه الإسلام تصرف عنصري.

● تشكيل تحالفات أو تعاون مع القوى العالمية غير الغربية.

في شهري كانون الثاني/يناير، وشباط/فبراير من عام ٢٠٠٦م، قام الملك عبد الله بجولة مهمة في آسيا، فزار الصين والهند وماليزيا وباكستان، وأبرم سلسلة من الاتفاقيات وبصورة رئيسة الاقتصادية منها[٥٤]. وفي شهر آب/أغسطس من العام نفسه، قام بزيارة رسمية تاريخية إلى تركيا، وهي الثانية منذ عام ١٩٦٦م لملك سعودي، ونتج من هذه الزيارة سلسلة من المعاهدات التجارية والاقتصادية والتقنية[٥٥]. ومن الأرجح أن يؤدي هذا إلى زيادة الإنتاجية السعودية، مما قد يُحَسِّن الاقتصاد وظروف معيشة السعوديين. وقد تناسب ذلك على وجه الخصوص مع رؤية القيادة الإصلاحية في تنويع العلاقات الدولية السعودية، وعدم الاعتماد بشكل كامل على الغرب. وقد ساعد تحسين الظروف الحياتية الداخلية في تقليل حدة التوتر داخل المملكة العربية السعودية.

بالإضافة إلى ذلك، على القيادة أن تحافظ على التوازن بين النضال الداخلي الذي يهدف إلى تحقيق التغيير والإصلاح، وضرورة الحفاظ في الوقت نفسه على الوحدة الداخلية في مواجهة أي مخاطر أو تحدّيات خارجية. فالتهديدات تُفرَض على المظاهر الإسلامية في الحكم الملكي والدولة والمجتمع، بالإضافة إلى الهيكل السُنّي، وترى القيادة أنه من الضرورة بمكان أن تعدِّل موقفها السياسي من أجل تأكيد العمل المدني السياسي الذي من شأنه أن يقلل من حدة التوتر ليس فقط في السياسة السعودية، ولكن كذلك في سياستَي الشرق الأوسط والعالم كله. إن روح الوحدة والتضامن، واحتواء الخطر الأمريكي، أو الحروب على العالم الإسلامي، والعنف أو الحروب التي تسببها كيانات إقليمية ـ كل ذلك ألهم القيادة. كما إن إدراك الشرق الأوسط لوجود التهديد الأمريكي على

---

(٥٤) **الخليج**، ٢٤/١/٢٠٠٦، ص ٢٢، و٦/٢/٢٠٠٦، ص ٢٢.

(٥٥) **البيان**، ٨/٨/٢٠٠٦.

المنطقة من الممكن أن نفهمها بشكل أفضل من خلال تحليل باربرا فكتور لتزايد التأثير الصهيوني المسيحي أو الديني في الرئاسة الأمريكية المعاصرة التي تتدخل عسكريّاً بحجة أن الإسلام يشكل خطراً على القيم الغربية، ويُرى ذلك شعوراً مناهِضاً للإسلام بصفة عامة(٥٦).

إطار القضية الإسلامية

من الجدير بالذكر أن القيادة تؤدي دوراً بارزاً في إطار القضية الإسلامية، والحركات والتيارات والمؤسسات الإسلامية والمجتمعات الإسلامية والعلماء، وتهتم القيادة بشكل أساس بتمكين هذه العناصر الإسلامية، وتعزيز عملياتها، والحفاظ عليها. وعلى الرغم من أن هذه العناصر الإسلامية قد أصبحت شعبية داخل الشرق الأوسط. وإذا قلنا من الناحية السياسية، فإن التيارات الإسلامية هذه تُعَدّ تابعة أو مُهَمَّشَة في نظم الدولة. ومن الجدير بالذكر أن سياسة القيادة في هذا الشأن مهمة وفاعلة.

في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٥م، وعلى قناة الجزيرة الفضائية، علق العودة على دور الفتوى، وكذلك على دور العالِم في المجتمع، وأشار إلى أن الدين هو المكون الرئيس، أو جوهر هذه الأمة، وأن الفتوى هي جزء منه؛ فيجب أن يكون الإفتاء من اختصاص العلماء والفقهاء. ويجب أن يحافظ العلماء على الشريعة، ويجب أن يكون الإفتاء موضوعيّاً؛ وتُعَد المؤسسة الدينية هي مؤسسة المجتمع المدني الأكثر أهمية، ومن خلالها تُحمى حقوق الضعفاء. فيجب ألا تعارَض المؤسسة الدينية، أو تخضع للسلطة الحاكمة، ويجب أن تكون المؤسسة الدينية مستقلة، سواء داخل المملكة العربية السعودية أم في العالم الإسلامي(٥٧). وقد شدّد العودة على إنشاء مؤسسة عليا مستقلة لجميع العلماء المسلمين بوصفها مرجعية(٥٨) مستقلة عن السلطة الحاكمة.

---

(٥٦) Barbara Victor, *The Last Crusade: Religion and the Politics of Misdirection* (London: Constable, 2005), pp. 1-14.

(٥٧) <http://www.aljazeera.net/Channel/aspx/print.htm> [25/10/2005].

(٥٨) <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid =47464> [11/10/2005]. >.

وفي شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٥م، وعلى قناة إم بي سي الفضائية، أوضح **العودة** وجهة نظره الإصلاحية في ما يتعلق بأداء الحركات الإسلامية التي تواجه صعوبات عديدة. وقد دعا إلى إصلاح داخلي من خلال الممارسة العملية والفاعلة، ومن خلال نقد الذات، ومراجعة العلاقات الداخلية في ما بين الحركات وإصلاحها. بالإضافة إلى ذلك، يُعَد فهم النتائج المتغيّرة ضرورة في ظلّ احتياج المشروعات والأنشطة الإسلامية إلى المراجعة والفحص؛ لأن الجهد البشري قد يؤدي إلى أخطاء. كما دعا **العودة** الحركات الإسلامية إلى الشفافية، والتسامح، وكذلك عدم العُزْلَة، والمشاركة في المجتمعات. فيجب ألا تكون العلاقات بين الحركات الإسلامية وحكوماتها علاقات خضوع ولا علاقات معارَضة[٥٩]. وقد ربط **العودة** العوامل السياسية بالاجتماعية، وأعرب عن قلقه إزاء الأفراد الذين يتعاملون بشكل سلبي مع غيرهم عند وجود خلاف في الرأي. وهذا السلوك هو نتاج الحكم الاستبدادي.

أكد **ناصر العمر**، عند إجابته الأصوات الإسلامية التي تسأل عن العمل الذي يجب أن تقوم به، ضرورة الحياة المؤسسية والمهنية باعتبارها أساساً للأداء الإسلامي، فهذه الأمة الإسلامية تحتاج إلى متخصصين في عدة مجالات: في المعلوماتية، والسياسة والاقتصاد، والتمويل، والتجارة، والصحة، والهندسة، وكذلك إلى المجاهد المرابط[٦٠].

قضية السلطة والعنف والجهاد

تعمل القيادة بوصفها قوة مجتمعية مدنية إسلامية لا تسعى إلى التغيير والإصلاح من خلال استخدام العنف. ولكن قضية السلطة من أجل التغيير والإصلاح، والجهاد والثورة، والعنف والإرهاب[٦١] يتزايد

---

(٥٩) سلمان العودة، في: <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?attid = 48260> [1/11/2005].

(٦٠) ناصر العمر، ٢٠٠٥، <http://www.almoslim.net/admin_prod/show_article_main.cfm?id = 1186> [22/1/2006].

(٦١) من الممكن أن تشير هذه المفاهيم إلى عمل واحد وتعكس عدة وجهات نظر ومفاهيم متعلقة بالعمل نفسه أو بعمل شبيه.

وضوحها وإبرازها مع الوقت. وهذا يحتاج إلى اكتشافه من خلال خطاب القيادة وأدائها.

ومقدمةً لهذا الموضوع يحتاج مفهوم الجهاد بشكل خاص، الذي يُعَد جوهر الموضوع، إلى البحث والتدقيق. ففي فقه السياسة الشرعية تُعد كلمة الجهاد مصطلحاً له معنى خاص يستخدمه الفقهاء أو العلماء؛ حيث إنهم يستخدمون كلمات أخرى تقابل معنى الجهاد، أو جزءاً منه مثال القتال أو الحرب، أو الغزو. ومن الناحية اللغوية، تُشتق كلمة جهاد من جَهد التي تشير إلى الصعوبات، كما تُشتق من كلمات أخرى مثل جُهد التي تعني القدرة والقوة. ولذا، فإن كلمة اجتهاد تشير إلى بذل الجهد وتحمّل الصعاب من الناحيتين العقلية والفكرية، في حين تشير كلمة جهاد إلى النضال الجسدي في الحروب. ولكلمة جهاد أربعة معانٍ أساسية:

١ ـ **النضال الجسدي ضدّ العدو**، وهذا المعنى يشير إلى الحرب.

٢ ـ **الجهاد بالكلمة**، وهذا المعنى يشير إلى المقاومتين الفكرية والثقافية.

٣ ـ **الجهاد بالعمل**، وهذا المعنى يشير إلى الجهود المبذولة في الحياة لتوجيه السلوكيات القائمة على الإسلام.

٤ ـ **الجهاد بالمال**، وهذا المعنى يشير إلى إنفاق المال من أجل دعم قضايا إسلامية.

في الفقه الإسلامي السُنّي، هناك مستويات مختلفة للجهاد: جهاد النفس ويشير إلى الجهود المبذولة لتعلّم الإسلام، ودعوة الناس إليه، وتحمّل الصعاب؛ أو جهاد الشيطان الذي يشير إلى مقاومة الوساوس والإغراءات الشيطانية ومواجهتها، والمجاهدة جسدياً ضد عدو مرئي.

علاوة على ذلك، هناك عدة مصطلحات ذات صلة بكلمة جهاد، وهي تشير إلى معانيها الكثيرة مثل: القتال والحرب، والرباط والغزو[٦٢]. وهناك عدة مفاهيم للجهاد ذات صلة، فالجهاد في الحرب من الممكن أن يكون جهاد الدفع (ويقع عندما تهاجم دولة غير مسلمة دولة مسلمة)[٦٣]،

---

(٦٢) انظر: عثمان جمعة ضميرية، **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة** (جدة: دار المعالي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج ٢، ص ٩٠٧ ـ ٩٢٩.

(٦٣) الموقف في العراق في كتاب القيادة الإصلاحية المفتوح إلى الشعب العراقي.

مثل الجهاد في القضية الفلسطينية المعاصرة، أو الصراع العراقي. وهناك أيضاً جهاد الطلب (وهو حرب أو عمليات عسكرية على أرض العدو). وقد، أُجْرِي لقاء مع الحوالي، قبل مرضه، في قناة اقرأ الفضائية الإسلامية[٦٤]؛ حيث ناقش مسألة السلطة والجهاد، والعنف والإرهاب. وحاول أن يعطي وجهة نظر متوازنة في تلك المسألة، وسوف نتطرق إلى وجهة نظره في السطور الآتية باختصار وبإجمال في الجوانب الآتية[٦٥]:

أكد **الحوالي** ضرورة تقديم مسألة السلطة والعنف في إطار مناقشة عامة للمشكلة الاصطلاحية في هذا الشأن:

> هذه القضية هي أن المشكلة التي يعاني منها الفكر العالمي عموماً، ويعاني منها الفكر أو التفكير الإسلامي أيضاً، المشكلة التي لو ضبطت لما اختلف أكثر المختلفين هي: ما مفهوم العنف؟ وما مفهوم الإرهاب؟
>
> بمعنى أعم: الفكر العالمي يعاني من مشكلة المصطلح... مَنْ وضعه؟
>
> ومن يحدده؟
>
> ومن يروّج له؟
>
> وكيف يفهم في بيئة دون بيئة، وفي سياق دون آخر؟
>
> هذه المشكلة مهمة جداً، لا يوجد في عالم المنطق البشري ولا لدى الفلاسفة والمنظرين ما يمكن أن يضبط هذه القضية...
>
> إن الاصطلاح في هذه المشكلة يُسبِّب التخبط، وتهدف عدة أطراف

---

(٦٤) سفر الحوالي، «المسلمون والعنف بين التهمة والحقيقة،» ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، <http:// www.alhawali.com/index.cfm?method = home.ShowContent&ContentID = 682&FullContent = 1 > [30/1/2006], and <http://www.alhawali.com/index.cfm?method = home.ShowContent&ContentID = 683&FullContent = 1 > [19/1/2006 and 19/2/2006].

(٦٥) هناك عدة تراجم لذلك فمن الممكن أن يطلع القارئ المهتم على النص الأصلي المكتوب باللغة العربية على الموقع الآتي: <http://www.alhawali.com/index.cfm?method = home.ShowContent&ContentID = 682&FullContent = 1 >.

إلى تحقيق أهداف سياسية، أو الهيمنة والنفوذ من وراء هذه الفوضى أو التخبط.

> هذه القضية هي مشكلة فكرية عادية إذا ضممت إليها وربطتها بواقع عالمي ضخم، واقع يستخدم الكلمة الموجهة، ويصنعها أو يستصنعها ثم يوظفها كما يشاء، ويروجها كما يشاء، ويراوغ بها كما يشاء على أمم مستضعفة لا تملك أن تقاومه.

> فهي حرب نفسية عنيفة جداً تشن من قبل القوى الطاغية المستكبرة على الأمم الضعيفة، ولا سيما هذه الأمة التي تمثل الحضارة الند في مقابل تلك الحضارة الأخرى المعادية.

فالإسلام هو دين العدل، والإرهاب لا يمثل الإسلام. وعلى الرغم من ذلك يسمح الإسلام باستخدام السلطة الشرعية من أجل التغيير والإصلاح، ولكن الصعوبة تكمن في المنهج المتبَع في تطبيق هذه الشريعة الإسلامية التي تخضع لخبرات الأفراد. وقد جرّبت المجتمعات الإسلامية العنف ويجب أن تعرِّف عنف الدولة كما هو ضدّ التيارات الإسلامية.

> يفرق القرآن... بين القوة العادلة المشروعة وهي مطلوبة ولا بد منها... العنف ليس من ديننا، فالعنف مذموم، لكن القوة المشروعة مطلوبة من أين يأتي الإشكال؟ من الفهم، ويأتي الخلل في التطبيق، فالآن لدينا من لا يفرق بين الكذب وبين المعايير... الإشكال يأتي في التطبيق، وهذه لا بد أن نوضحها إن شاء الله، المهم عندما نتكلم عن ديننا الذي هو ما أنزله الله من وحي، فإننا نتكلم عن كمالات مطلقة لا شر فيها، لكن عندما نتكلم عن تطبيقي وتطبيقك له وواقع الحضارة الإسلامية، وواقع الدول الإسلامية يأتي فيها عنف، يكون فيها ظلم، ويكون فيها من الأخطاء التي لا يجوز أن تحسب على المبدأ والعقيدة والدين، إنما تحسب علي وعليك وعلى من فعلها. المفهوم في الإسلام واضح ومحدد، الإسلام عندما يحدد العدل فهو عدل لنا وعلينا، لنا ولغيرنا، عندما يحدد العنف يحذر منا ومن غيرنا... نحن

نرفض الغلو والتطرف... إن أي مشكلة نعاني منها فهي بسبب ذلك، وهي أننا لم نفهم ديننا، ولم نعمل به كما أمر الله تبارك وتعالى، ومن هنا وجد في الإسلام طواغيت تستخدم العنف ضد الشعوب، ووجد في الإسلام أيضاً من المفكرين أحياناً أو من الأدباء، أو من بعض العلماء من كان في أسلوبه عنيفاً جداً مع العلماء الآخرين... أكثر من ذهب ضحية بالعنف والاستبداد والدكتاتورية والإفراط في استخدام القوة هم الإسلاميون، هم الدعاة، لم تمتلئ السجون في يوم من الأيام في أي بلد بأكثر مما امتلأت من الدعاة، لم يعاقب مجموعة وجماعة بكليتها كما عوقب دعاة الإسلام في بلدان العالم الإسلامي... من الحكومات الإسلامية والأحزاب العلمانية..

وقد أكد **الحوالي** مراراً أن الغرب، وكذلك الأنظمة الاستبدادية في العالم الإسلامي مسؤولة عن أعمال العنف التي تحدث، فقال:

الشمولية المطلقة في الاستبداد إنما جاءتنا من الحضارة الغربية؛ لأنها استطاعت أن تجمع بين المذهب الجماعي الشمولي المتسلط وبين قوة ضاغطة ومسيطرة... فأفرزت لنا الفاشية والنازية والشيوعية والاشتراكية، كل هذه المذاهب الشمولية، ثم جاءت هذه المذاهب إلى العالم الإسلامي واستوردت... عندما كان الاستعمار جاثماً على أكثر بلاد العالم الإسلامي كانت القوة ـ ولا نقول: العنف ـ كانت القوة والجهاد والمقاومة المشروعة موجهة ضده، هذا الاستعمار لم يستطع أن يسيطر على الأمة التي قامت بمقاومته باسم الإسلام وباسم الدعوة، ووجدت حركات وجماعات إسلامية في كل بلاد العالم الإسلامي قاومته، لم يقاومه في الحقيقة أي تنظيم أو حزب آخر إلا شعارات تكون أحياناً محدودة... الدعوة الإسلامية وعلماء المسلمين على اختلاف الحركات وتنوعها هم الذين جاهدوا وقاوموا فاستخدموا العنف المشروع ـ إن صح التعبير ـ أي: المقاومة المشروعة، والجهاد ضد هذا المستعمر... إذا انتقلت عشر سنوات بعد الاستعمار تجد من بقي منهم حياً في السجن، أو تجد أنهم محاصرون، وجاءت

فئة علمانية وبتأييد من المستعمر تريد أن تصادر مكتسباتهم. . . وإذا بالبلاد تحكم بنظام غريب على دينها وعلى عقيدتها، وإذا بأولئك المجاهدين يقبعون في السجون. . .

وقد أشار **الحوالي** إلى السياسة الرئيسة المعاصرة التي يؤمن هو بها شخصيّاً، حيث يتوجب مقاومة الهيمنة الغربية في العالم الإسلامي، ومواجهتها.

لا بد أن تكون القضية واضحة، وأن نتعامل فعلاً بواقعية وبعدل من أجل هذه المشكلة الداخلية (يقصد الحوالي بذلك المواجهات المباشرة في العالم الإسلامي بين الحكومات والحركات الإسلامية مثل نظام جمال عبد الناصر في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠م))، والقضية الكبرى لم تعد هذا، فهذه المرحلة حقبة لعلها انتهت، وأصبحنا الآن في مواجهة الحضارتين: في مواجهة الغرب بقواه وحضارته وعنفه، وبإرهابه وتسلطه الذي لا نجد له نظيراً على الإطلاق في واقعنا الإسلامي. . أنا شخصياً كنت ضد ذهابهم [الشباب إلى أفغانستان] إلى بعض البلاد، لكن دُفع بهم بشكل كبير إليها، بيئة فيها معترك من الأفكار والآراء والمتناقضات، وأمريكا كانت تؤيد الموقف؛ لأنه ضد الاتحاد السوفياتي، ومولت هؤلاء، فإن كانوا إرهابيين فهي أكبر ممول للإرهاب، وإن كانوا يقاتلون عن عدل فهذا يحسب لها إذا أرادت ذلك الخير.

يجب تطبيق مبدأ العدل على العدو حتى خلال المقاومة والمواجهة، فجدلية العنف قضية معقَّدة، ويتعرض المسلمون وغير المسلمين لها.

أننا لا نخرج عن العدل أبداً حتى مع أعدائنا؛ مهما خرجوا عن حدود العدل والمنطق والأخلاق. . . أن العنف هو مرض ومشكلة وانحراف في داخل النفس البشرية، بمعنى: أن كل إنسان معرض له في كل أمة وفي كل بلد، وفي أي مكان وفي أي زمان، ولدينا في كتاب الله تبارك وتعالى ما يدلُ على ضرورة استئصال أسباب الانحراف الأخلاقي، أي: السلوكي الذي ينتهج منهج العدوان على الآخرين. وعلماؤنا قبل أن يكتب علماء النفس في الغرب أو

في غيره قرروا هذه الحقائق، أي: أن هناك ثلاث قوى ـ كما يقول علماؤنا كابن القيم رحمه الله ـ أو ثلاثة دوافع لأي مشكلة أو جريمة تقع في هذه الدنيا. المشكلة الأولى: قضية الشرك واجتيال الشياطين لعباد الله المؤمنين وحرفهم عن التوحيد إلى التثليث أو الشرك بالله تبارك وتعالى، وهذا ليس الآن مقامه. القضية الأخرى أو قضيتان وهما: القوتان التي أودعتا في داخل النفس الإنسانية، وهما: القوة الغضبية والقوة الشهوانية... وهذه الثلاث جمعها الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان: ٦٨]... وننتقل إلى قاعدة أخرى تكمل وتوضح هذا، وهي: بما أننا بشر فنحن لا يمكن أن نزكي ونبرئ أنفسنا، ونقول: نحن المسلمين ليس فينا عنف ولا خطأ ولا انحراف ولا عدوان، لا يمكن هذا أبداً، وإنما الشيء الذي نقوله ونبرهن عليه ونثبته ونستطيع أن نتحدى به العالم كله أمر واحد وهو: إن كل شر في هذه الأمة الطيبة المباركة المختارة المصطفاه ففي غيرها من الأمم مثله وأكثر، وأن كل خير أو عدل أو فضيلة أو بر فهو فيها أكثر من نسبة العنف، ولكن هذا العنف لماذا تلصقه القوى الكافرة دائماً بالمستضعفين المغلوبين، ولا سيما بهذه الأمة؟

لقد جرّب الغرب العنف، والفترة الاستعمارية شاهدة على الكثير من أعمال العنف:

الحقيقة أن هذه القضية قضية تاريخية يطول شرحها، هناك مشكلة موجودة في أغوار وأعماق النفسية الغربية، وظهر أثرها في الحضارة الغربية في كل عصورها التاريخية، منذ عهود الإغريق إلى الرومان إلى أيام الكنيسة وجبروتها، ثم إلى القوة الحديثة التي ابتدأت بثورة الإصلاح أو التجديد الديني عندهم، ثم بالثورة الفرنسية، ثم بالواقع المشاهد الذي يراه العالم جميعاً. يلاحظ في هذا التاريخ من أوله إلى آخره نزعة العنصرية الجاهلية، والاستعلاء، ورمي وقذف كل الأخطاء على الآخرين، فمنذ القديم يتعاملون على أن العالم نوعان: إما رومان أو برابرة،

وهكذا كانت الفتوحات أو كانت الحروب الغربية، جاءت المرحلة الأخرى وهي التي تهمنا كثيراً عندما كانت الكنيسة هي التي تحكم أوروبا في ظل البابا، والإمبراطورية الرومانية التي تحكم هذه القارة، فحدث من الفظائع ومن ارتكاب العنف ما لا يمكن أن يُتخيل؛ إلى أن ضج العالم كله، إلى حد أن الذي دفع الأوروبيين إلى التخلي كلية عن رجال الدين وعن الكنيسة والخروج إلى العلمانية، وترك الدين هو ما حدث من ظلم وجبروت وطغيان، لم يشهد تاريخ الأديان له نظيراً... ثم قام بعد ذلك أو ظهر بعد ذلك - حتى لا نطيل في التاريخ - الثورة الفرنسية، وكثير من الباحثين في تاريخ العنف أو الإرهاب عندما يتكلمون سواء كانوا يتكلمون في القانون الدولي، أو في القانون الجنائي؛ يبدءون ويقولون: الإرهاب بمفهومه الحديث وبشكله الحاد بدأ به اليعاقبة بعد الثورة الفرنسية، فالثورة الفرنسية شهدت عنفاً مضاداً لظلم الملكية؛ لكنه تجاوز وخرج عن حدود المعقول إلى أن أصبح مضرب مثل في تاريخ العالم كله في الإرهاب. ومن هنا بدأت ملامح أو بداية الكتابة عما يسمى بالإرهاب، وعلاقة ذلك بالجريمة وبالإجرام في علم السياسة أو في علم الإجرام والعقوبة. فلنتجاوز هذا إلى المرحلة الأخطر، عندما قامت الفتوحات أو الكشوفات الجغرافية الأوروبية، وساحت أوروبا في الأرض، ونحن نعلم أننا لو جمعنا أوروبا الغربية التي استعمرت أكثر العالم - مثلاً - ووضعته في داخل المملكة لكانت أكبر منها، فهي دويلات صغيرة، لكنها مع ذلك استعمرت ما يزيد عن أربعين إلى خمسين مليون كيلو متر مربع في العالم، منها: الأمريكتان وأستراليا، ومنها مناطق في أوروبا وفي آسيا بل أكثر من ذلك.
[والسؤال هنا لماذا لدى الغرب ميل إلى استخدام العنف؟]

وقد أشار **الحوالي** إلى مفاهيم **نعوم شومسكي** في مناقشة مسألة ميل الغرب إلى استخدام العنف، فقال:

النفسية الأوروبية أو الحضارة الغربية عموماً تعاني إشكالية أو أزمة عنيفة بين قيم العدل والحق التي أودعها الله [ﷻ] في الضمائر،

وكل النفوس مفطورة على حب العدل والصدق، وموجود في داخل ضمائرهم نوع من التأنيب، وكذلك كلام من يعظ أو يتحدث أو يقاوم ذلك، والشاهد على ذلك منظمات كثيرة لحقوق الإنسان، ودعاة عدل كثيرون. بين هذا وبين واقع لا يمكنهم عملياً إلا أن يفعلوه وهو الظلم والبطش والتسلط... من هنا نقول: عندما أرادوا أن يتحدثوا عن هذه النفسية، يعني هناك نوازع ودوافع، مثلاً: هل القضية هي قضية أن الرهبانية التي كبلتهم جعلتهم يندفعون في العنف إلى مدى أبعد من غيرهم من الأمم؟... عندما ارتدوا عن هذا الدين كأنما يريدون زيادة نهم، وهذا يأتون به أيضاً في الناحية الجنسية، لماذا؟ لما كانت الرهبانية تكبت هذه الغريزة وتجعل حتى الزواج عملاً غير نظيف، أو غير مشروع، أو يترفع عنه رجال الدين، العمل مشروع لكن لرجال الدين..... إلخ، هذا أدى إلى أن النفسية الأوروبية عندما اقتحمت هذا المجال لم تشبع ولم ترتو، لا من حب المال، ولا من حب الانتقام، ولا من حب الجنس، ولا من أي شهوة، هذا أحد ما يعلل به ... أنا أتكلم عما يعلل به الغربيون أنفسهم... فهناك مثلاً نعوم تشومسكي الكاتب الأمريكي المشهور، وهو يهودي، وهو من أشهر الكتاب في العالم في اللغويات وغيرها، يقول: إن هذه القضية متجذرة ومتأصلة في النفسية والحضارة الغربية منذ القدم؛ بحيث لا يمكن أن تنتزع... يقول على سبيل المثال: لا يوجد دولة في العالم حكمت عليها محكمة العدل الدولية في لاهاي بأنها دولة إرهابية إلا الولايات المتحدة الأمريكية... يعني أصبحت هناك نزعة اعترف بها الرئيس ترومان، وهو أنه لا بد لنا من حرب كل سنتين أو ثلاث أو أربع، أي رئيس أمريكي لا بد له من حرب لتنمية الدولة، ونهوض الاقتصاد... عندما تقول: إنها مشكلة نفسية متأصلة؛ فهي في الحقيقة تتجه إلى المخالف، لكن عندما نأتي إلى العالم الإسلامي نزيد عن كونه مخالفاً أنه ند، والندية مشكلة، فهو ند قديماً وند حديثاً... كحضارة... نعم. الحضارة الإسلامية هي التي يمكن أن تكون نداً...

وقد وضع **الحوالي** حلاً واضحاً ومباشراً من أجل حل مشكلة العنف الداخلي في المملكة العربية السعودية من خلال الوسائل المدنية، وليس من خلال إجراءات أمنية، وذكر ما يأتي:

> المقاومة الأفغانية نفسها لم تكن مؤصلة تأصيلاً كما كنا نطالب ونريد، وحدثت المشكلات التي كانت في النهاية مؤدية إلى قتال فتنة بينهم، وعاد أولئك متهمين في بلادهم، وقد عادت ألوف منهم، والآن المتهم منهم بممارسة العنف عشرات، وهب أنهم مئات، منهم من عاد إلى عمله الطبيعي، ذهب ليقاتل في سبيل الله يريد الجنة ثم رجع إلى عمله العادي لا كفّر مسلماً ولا دخل في تنظيم، وإنما أراد الجنة ورجع، وبعضهم فتن بشيء من الدنيا ومال إليها، وبعضهم وجد فئات من أهل العنف فاستمالوه حتى أصبح يكفر إخوانه الذين هناك، والبعض جلس مع أهل العلم وناقش ونوقش واستقام حاله وعقيدته، وهذه حجة أحتج بها دائماً على نجاح الحوار والانفتاح... وفي الحقيقة هناك أعداد وكثير من العلماء يعرفونهم (يعرفون العقول المدبرة للأنشطة الإرهابية في المملكة العربية السعودية)، بل حتى اللجنة الأمنية تعرف أن هناك فئة لا ينطبق عليها، وهذا دليل على نجاح الحوار.
>
> النجاحات الأمنية: أنا أعتقد أن المعالجة الأمنية وحدها لأي قضية من هذه القضايا لا تنجح في القبض على من يعمل، بل القبض أحياناً يقع على من لا يعمل ولا يجيد بعض العمل.

إن الإصلاح الذي تُمنح فيه الحركات الإسلامية الفرص من أجل المشاركة السياسية خطوة رئيسة من أجل حل جدليّة العنف. وكون المرء مسلماً، أو مؤمناً بالمثاليات الإسلامية لا يعني أن يكون منخرطاً في السياسة.

> يرى بعض الذين يحللون هذه الأمور العنفية أن امتداد القنوات السياسية أمام بعض الجماعات الإسلامية في جميع الدول الإسلامية هو سبب للعنف، لا سيما أن القنوات الإسلامية في أمريكا وأوروبا مفتوحة للجميع، والكل ينتخب ويختار ويدلي برأيه

إلا في الدول الإسلامية... الشيخ: بكل تأكيد مع الأسف... هناك كثير من الشباب ومن غير الشباب لا يريد إلا التدين، ولم يخطر بباله أن يكون معارضاً سياسياً، ولا أن ينخرط في أي حزب ولو كان إسلامياً، هو يريد أن يتدين... عندما يبدأ التدين ثم يجدها ممنوعة ومحاربة من قبل السلطات يمكن أن يندفع إلى أبعد مدى من العنف... في الحقيقة يجب أن نتحدث ونعترف جميعاً بمسئوليتنا، لا ينبغي لأحد أن يتنصل، نحن في الحقيقة حتى لو كانت المجتمعات مفتوحة، ولو كانت الدعوة قائمة لا نستبعد ولا نستغرب من أن تكون هناك جذور للغلو، سواء استخدم العنف أم لم يستخدم، يعني مسئولية العلماء لا إشكال فيها، ومسئولية الحكومات يجب أن نعترف بها.

ثم لخّص الحوالي موضوع السلطة والعنف والإرهاب من خلال موازنة دقيقة بين دور العوامل الخارجية والداخلية في إيجاد هذه الجدلية.

بعض المسئولين سواء كانوا مسئولين باعتبار مركزهم الأمني والسياسي، أو باعتبار موقعهم العلمي، يحاولون أن يبرهنوا على أنهم قاموا بالواجب، وقاموا بكل شيء، لكن هذا لأنه جاء من الخارج فهو دخيل علينا لا نستطيع أن نسيطر عليه، وهذا نوع من الحيل النفسية. هناك أيضاً من يحاول أن يبرر ذلك بظن أنه يدافع عن الإسلام والمسلمين، وعن العقيدة، وعن مجتمعاتنا مجتمعات الطهر والصلاح والعقيدة الصحيحة، ولا يقع هذا فيه إلا بعدو خارجي، وهذا غير صحيح إذا كنا واقعيين. نحن لا تذهب بنا ما يسمى نظرية المؤامرة بعيداً، لكن في الواقع أن القاعدة التي يستخدمها الغرب عادة أو كثير من المحللين: إذا أردت أن تعرف من الذي فعل فانظر إلى المستفيد، وأنا أؤكد لك أن بعض الحوادث في البلاد العربية وقعت فعلاً بافتعال من القوى الظالمة الطاغية التي تريد فعلاً ذريعة للتدخل، هذا يوجد، لكن ليس كل شيء. وأعود فأقول: التعميم مشكلة من مشكلاتنا في تفكيرنا وفي طريقة معالجاتنا، نحن لسنا مجتمع ملائكة، حتى يأتي شيطان

ويضع بيننا شياطين، فنحن فينا المنافقون، وفينا المستعدون للإجرام، وفينا من يدفع ذلك، وعدونا أيضاً يتربص وقد يدخل ذلك، وقد تجمع عدة حلقات، وقد ينقضي جيل أو أكثر، وينقضي التاريخ وتقوم الساعة ونحن لا نعلم بالضبط أو الفرق أو أيهما كان الأكثر: هل هو العامل الخارجي أم الداخلي؟.

يجب أن ترتبط السلطة إما من الناحية النظرية أو الناحية العملية بمسألة التنظيم، وهنا **الحوالي** يناقش الأمر من خلال طرح سؤال هو:

المذيع: إذاً أقول: هنا في البلاد والدول الإسلامية لا شك أنه أُبعد العلماء، وجففت المنابع في بعض البلاد، ولا شك أنه أغلق باب الحوار، فنتج عن ذلك أعمال سرية، فهل هذه الأعمال السرية مؤيدة من قبل علماء الإسلام للتغيير؟

وقد أجاب **الحوالي** نفسه عن هذا السؤال بطريقة مختلفة من خلال النقد اللاذع لهذه الحكومات في العالم الإسلامي؛ تلك الحكومات التي تدّعي أنها مسلمة، في حين تحارب الأعراف والقوانين الإسلامية.

المشكلة ليست هذه الأعمال ما دامت سرية، المشكلة عندما تنظر إلى فتاة تضع على شعرها خماراً فتفاجأ بأن الشرطة تجره بالقوة، وبعض البلاد تدعي أنها عربية وإسلامية، ولها تاريخ عريق في الإسلام بلا شك، ومنها فاتحون، ولكن الآن يراقب الشاب الذي يصلي الفجر، يراقب الشاب الملتحي، تراقب الفتاة التي تريد أن تحفظ شيئاً من القرآن، فهو صراحة نوع من الاستبداد لا نظير له حتى في بعض الدول الشيوعية، ثم نأتي ونقول: هناك أعمال سرية.

فإن كانت الأعمال السرية الصلاة وقراءة القرآن فنِعْم العمل ويجب أن يكون! لكن ما حجم إنكارنا نحن في إعلامنا العربي والإسلامي، وأنتم إعلاميون، وعليكم مسئولية في هذا مما وقع في مثل هذه البلاد، بلاد عربية وإسلامية ولنا فيها صلات، ولنا معها علاقات من كل البلاد العربية، ومع ذلك تمتهن فيها كرامة الإسلام والإيمان والدين إلى حد هذه الشعائر الظاهرة تحارب، ما

موقع الإعلام هنا؟ متى يضج الإعلام؟ إذا وقع في هذه الدولة انفجار ومات ثلاثة من اليهود أو الألمان أو الفرنسيين، فالعالم يتحدث إلى ما لانهاية عن الإرهاب والعنف والإسلاميين والتطرف، ولا ينظر إلى ذلك الذي استخدم العنف ضده لكي لا يصلي الفجر، ولكي لا يحمل المصحف، ولكي لا يعفي لحيته، هذه حاربت الله ورسوله وحاصرت الدعوة إلى الله وضيقت على المؤمنين، وفتنتهم في دينهم، حتى إنك لو ذهبت وأنت ببطاقتك الإعلامية ورأوا بطاقتك الإعلامية انتقدوا لحيتك، بينما أنت تعلم العلاقات مع السواح مفتوحة إلى أبعد مدى، يعني أنت الغريب في بلد إسلامي، فهنا مشكلة خطيرة جداً.

الإعلام الغربي وهو عدو على أية حال لا يلام، أنا ألوم الإعلام الإسلامي الذي يندفع معه ويصور القضية بأنها قضية بيئة متطرفة، بلاد يركز فيها على السياحة إلى حد الإباحية المطلقة، يقع فيها حادث مثل هذه الحوادث فيفسر على أنه غلو وتشدد ديني، فأين الحديث عن الغلو والتطرف، والإباحية والتعري والانحلال؟

تشرب الخمور، وتقام نوادي العراة، ويسمح للسياح من كل فئة أن يقوموا بما يشاءون من موبقات، ولا ينكر مثل هذا العمل؟!

العمل أنا أنكره وأنت تنكره لأسباب أخرى، لكن لا يعفينا ذلك من أن الجميع يجب أن ينكروا ما يقع في هذه البلاد وغيرها.

يجب التحلي بالصبر الذي يُعد جزءاً من الوسائل المدنية المستخدَمة من أجل التغيير والإصلاح.

أنا لا أبرر أي ظلم، بل أنا أقول لك أكثر من ذلك: عليّ أنا كداعية وعليك وعلى كل شاب وأسأل أن ينفعهم الله بهذا الكلام أن نكون على منهج الأنبياء الذين قالوا: ﴿وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا﴾ [إبراهيم: ١٢] لا أقول فقط: لا تكن عنيفاً، بل اصبر على الأذى، إيذاءً من حكومة أو قريب أو مدير من أي مكان، اصبر على الأذى في سبيل الدعوة إلى الله، ولا تنتقم، فالانتقام يجعلها لغير الله.

وقد أكد **العودة** العناصر الأساسية نفسها التي أكدّها **الحوالي**؛ حيث اعترض على الطرق غير الشرعية لاستخدام القوة من أجل إجراء التغيير والإصلاح، ووصف العنف داخل المملكة العربية السعودية بأنه فساد في الأرض[٦٦]. أقام مقارنة بين أحداث العنف في المملكة العربية السعودية، وما حدث تباعاً من أحداث عنف في مصر في التسعينيات، وكذلك في الجزائر منذ عام ١٩٩١م[٦٧]. ودعا الجماعات المستخدِمة للعنف إلى أن تعيد النظر في سياستها، وتوجهها إلى العمل المدني[٦٨]. علاوة على ذلك، شارك **العودة**، بالإضافة إلى عدد كبير من القادة الإسلاميين من الحركات الإسلامية المتنوعة، أو المسؤولين، في مؤتمر إسلامي ضد الإرهاب عُقد في مصر في شهر آب/أغسطس عام ٢٠٠٥م، وكان يهدف إلى وضع خطة إسلامية لمواجهة الإرهاب في الدول الإسلامية أو احتوائه والتفاوض في شأنه[٦٩]، وقد ألقى **العودة** المسؤولية كاملة على الحكومات الإسلامية في خلق دائرة العنف في المجتمعات الإسلامية؛ لأن الحكومات الإسلامية مستبِدة ومتحكِّمة بشكل كامل، وتؤثر في الأفراد وتهيمن عليهم، في حين يجب أن يطبَّق مبدأ الحوار مع أي معارضة[٧٠]، ويَحِلَّ العدلُ في المجتمعات. من ناحية أخرى، دعم **العودة** قرار المملكة العربية السعودية بالعفو عن الجماعات المستخدِمة للعنف بشرط التوقف عن أنشطتها العنفية[٧١]. وقد قام **العودة** بجهد كبير من أجل إطلاق سراح الصحافيين المختطَفين في العراق، ودعا الخاطفين إلى إطلاق سراحهم؛ لأن هذا فرض إسلامي، وقد وافقوا

---

(٦٦) سلمان العودة، ٢٠٠٤، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home. ShowContent&ContentID=682&FullContent=1>.

(٦٧) سلمان العودة، «مداخلة حول العنف والدعوة،» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday. net/print.cfm?artid=4891> [8/3/2005].

(٦٨) سلمان العودة (تموز/يوليو ٢٠٠٥)، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?arcid =5856> [8/3/2005].

(٦٩) سلمان العودة (آب/أغسطس ٢٠٠٧)، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid =6047> [12/10/2005].

(٧٠) سلمان العودة (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥)، <http://www.islamtoday.net/nprint. cfm?artid=47717> [17/10/2005].

(٧١) سلمان العودة (حزيران/يونيو ٢٠٠٤)، <http://www.islamtoday.net/print. cfm?artid=3892> [12/10/2005].

على ذلك[٧٢].

من ناحية أخرى، رأت القيادة أن الجهاد سياسة يمكن أن تعارض التهديدات الخارجية أو تحتويها أو تتوازن معها. وقد رأى **العودة** أن القوة المادية أمام العدو الخارجي شرعية ما دامت تُستخدم بشكل عادل وقانوني، ورأى أن الحرب العادلة يجب أن تجلب السلام والحضارة[٧٣]. وقد أدان كذلك الاحتلال، وقال إن المقاوَمة ومواجَهة هذا الاحتلال شرعيتيْن[٧٤]. وهنا رأى **العمر** أن دور المجاهد المرابط شرعي في السعي من أجل حماية الأمة الإسلامية[٧٥].

من الجدير بالذكر أن القيادة دعمت استخدام القوة المادية ضدّ قوات الاحتلال في العراق. وفي شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٤م، أصدر ستة وعشرون عالماً سعوديّاً بارزاً، ومن بينهم علماء في القيادة الإصلاحية كتاباً مفتوحاً [وقد اعتبر فتوى أو رأياً فقهيّاً] للشعب العراقي، ووصفوهم فيه بالمجاهِدين، ودعَوْهم إلى الوحدة والتعاون، والحفاظ على الوحدة الداخلية، ومقاومة الاحتلال؛ مما يعني أن الجهاد ضدّ المحتلّين يُعد واجباً على من يستطيع. وهذا النوع من الجهاد يسمى جهاد الدفع، وهو شرعي ضد المحتلّين المعتدين؛ حيث إن جميع الأديان اتفقت على محاربتهم حتى يتركوا البلاد، كما إن جميع القوانين تقر حق الشعوب الشرعي في مقاومة الاحتلال[٧٦].

إن مفهوم الجهاد وعناصره أساس خطاب القيادة وأدائها. ولم يرفض **العودة** الجهاد، ولكنه وظفه بشرعية وعقلانية ومدنية، كما إن القيادة

---

(٧٢) للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر المواقع الآتية: <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=5549> [12/10/2005], <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=5657> [12/10/2005]; <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=5668> [12-10-2005], and <http://www. islamtoday.net/print.cfm?artid=5726> [12/10/2005].

(٧٣) سلمان العودة، «إضاءة في الحرب والسلام،» (آذار/ مارس ٢٠٠٢)، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?arcid=641> [12/10/2005].

(٧٤) سلمان العودة (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥)، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=48181> [29/10/2005].

(٧٥) ناصر العمر ٢٠٠٥، <http://www.almoslim.net/admin_prod/show_article_main.cfm?id= 1186> [22/1/2006].

(٧٦) <http://www.aljazeera.net/Channel/aspx/print.htm> [25/10/2005].

رسمت صورة للجهاد في الفقرة الآتية[٧٧]:

الجهاد كلمة تعطي الروح والسعادة، ولكنها موضوع يثير الارتباك المفهومي، ويُساء فهمه. فكلمة الجهاد غالباً ما تُستخدم في الإشارة إلى تفجير المؤسسات التي تنفجر، أو تدمير البنايات، أو قتل الأفراد، أو نشر الإرهاب. وبذلك، فإن الجهاد منذ وقت طويل لم يعد يُوَجَّه بالفقه وبالرأي الحكيم...

لذلك، هناك عدة أسئلة في هذا الموقف:

ما المفهوم الصحيح للجهاد؟

هل من الضروري أن يعني الجهاد إما الهجوم أو الدفاع؟

هل من الممكن أن يكون هدف الجهاد حماية الإسلام من العدوان الذي يتخطى حدود الهجوم والدفاع؟

هل هناك فرق بين:

من يحاربون المسلمين بالفعل حيث توجد حرب ومن دون وجود أي عقود أو اتفاقيات أو تفاهم من أجل إحلال السلام بينهم...؟ وبين من لا يحاربون المسلمين، وتوجد بينهم عقود واتفاقيات...؟

هل تُعد الاستطاعة من بين شروط الجهاد؟

ما الاستطاعة اللازمة إذا كان القتال واجباً على المسلمين؟

هل يجب أن يكون الجهاد مطبقاً فقط في ساحة القتال؟

هل خدمة الإسلام أو الدعوة إليه أو نشره على الأرض أو إصلاح أحوال الناس التي تتطلب المعرفة والعلوم يمكن الحصول عليها فقط من خلال القتال؟

ما مدى صحة اعتبار الجهاد المادي واجباً على المسلمين؟

---

(٧٧) الفقرة الآتية مترجمة، فإذا أراد القارئ أن يطلع على المزيد من التفاصيل، انظر النص العربي الأصلي في: سلمان العودة، «الجهاد،» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid=5165> [12/10/2005].

هل اكتملت الدعوة الإسلامية، أم لا تزال الأمة الإسلامية تحتاج إلى الدعوة لإرشاد معرفتها وعملها؟

ما واجبنا تجاه ثمانين في المئة من الناس، الذين لا يفهمون الإسلام، أو هم جاهلون به، أو يعرفونه فقط من أعدائه؟

هل نعاني نقصاً في الكوادر المؤهَّلة، ومَن يمتلكون المعرفة والعلم والخبراء في مختلَف المجالات مثل: المجال الاقتصادي، ومجال المعلومات، وكذلك الإدارة، والطب والجيولوجيا، والبحرية والفضاء وغيرها من المجالات. . .؟

هل تنتهي معاناة المسلمين بتأسيس الدولة الإسلامية؟

كيف يمكن أن نتعامل مع نفسية من لديه ميل إلى الجهاد المادي، ويريدون نتائج سريعة، ولكن يجهلون شكل الجهاد بثماره التي تأتي لاحقاً؟

هل من العدل أن نُفَرِّق بين من يشاركون في الجهاد المادي في ساحة القتال مثل ما يحدث في فلسطين وغيرها من البلاد ممن يستحقون الدعم، وبين من يبدؤون القتال في الدول المسلمة؟

هل من لديهم اتجاهات إسلامية يثِقون في الإنجازات الإسلامية التي يقومون بها، وصحة منهجهم وبأنهم يجب ألا يتعجلوا؟ فيقول الله ﷻ في كتابه الكريم: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ﴾ [الأحقاف: ٣٥] .

ما هدف الإسلام؟ هل هو قتل الناس أم إعانتهم؟

هل الدعوة هي هدف الإسلام الأساس؟

ما هيكل العلاقات مع الآخرين: أهي الحرب أم السلام؟

إذا كانت الدعوة كياناً، فكيف يمكن أن تُدار الدعوة إلى الحرب؟

ما مكانة الدعوة؟ وما مكانة الحرب؟ مع الأخذ في الاعتبار أن لكلّ مكانته في الإسلام.

ملخص

يتناول هذا الفصل خطاب القيادة الإصلاحية وأداءها منذ منتصف عام ٢٠٠٣م حتى منتصف عام ٢٠٠٦م. وخلال هذه الفترة حَرَصَت القيادة على تطبيق سياسة التهدئة، وانتهجت الواقعية السياسية الإسلامية من خلال:

- إدراك الفوضى العارمة في السياسة العالمية، وأبعادها في الشرق الأوسط؛ حيث ظهرت عدة أعمال عنف وإرهاب، كما ظهرت الحروب الإقليمية والداخلية، وقد أدت هذه الحقائق إلى وضع حدود وتحدّيات أمام التيارات الإسلامية.

- استمرار سياسة المدافَعة عقب فترة الاعتقال، مما يشير إلى تقليص المواجهة والصراع والتوتر التدريجي مع الحكم الملكي، واتّباع سياسة التهدئة التي تتضمن نضالاً سياسيّاً أقل خطورة.

- تقبُّل شرعية الحكم الملكي، والعمل ضمن هذا الإطار.

- تمثيل القيادة بوصفها قوة مجتمعية مدنية إسلامية لها طرقها السلمية التي تطبّقها من أجل التغيير والإصلاح، وكذلك فإن استخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح، في بعض المواقف والأحيان يبقى شرعياً.

- ظهور شكل من الاختلاف في القيادة الإصلاحية، ولكن في الوقت نفسه الحفاظ على وحدتها وتماسكها.

- التساؤل عن الهيكل التنظيمي للقيادة الإصلاحية، وما إذا كانت ستصبح منظمة أم نظاماً أم فقط قيادة فكرية، هو تحدٍّ أو مشكلة تواجه القيادة.

- أصبحت القيادة الإصلاحية، إلى جانب الهيئات الإسلامية الأخرى ـ مثل: جماعة الإخوان المسلمين، وحركة حماس ـ قوة إسلامية سُنّية رائدة في المنطقة.

- التركيز على العوامل الخارجية لكن المؤثّرة في الشؤون الداخلية السعودية التي تتزايد أهميتها في تحديد أعمال القيادة.

• تحليل القوة والعنف والإرهاب بوصفها قضايا معقَّدة تسهم فيها عوامل داخلية وخارجية.

من الجدير بالذكر أنه كان هناك تعديل في سياسة القيادة، مع استمرارها في العمل السياسي لكن من دون أن يكون متضمناً الدولة أو منتهجاً العنف ضدها. فقد عَدَّلت القيادة من منهجها التعليمي الاجتماعي التنويري إلى الدور التعليمي الاجتماعي السياسي التنويري، وتضمين العامل السياسي، ولكن ببعد خارجي بشكل أساس، بالإضافة إلى التعليم السياسي الإسلامي؛ حيث تمضي القيادة قدماً في الدروس والإرشادات التي تحتوي على النقد وتدعو إلى إصلاح الذات. وتسمح هذه الديناميكية للقيادة بالمحافظة على مكانتها وجهاً لوجه مع السلطة.

من ناحية أخرى، يواجه العلماء الثلاثة الإرهاب، في ظل استمرار الصعوبات الاصطلاحية التي تتناول مفهوم العنف والإرهاب والقوة، مما يُظهر مدى تعقيد مشكلة الإرهاب. وقد أشارت القيادة إلى أن العنف بوصفه ظاهرةً قديمة عهد في العالم الإسلامي، ولكن الغرب، وكذلك الدول الإسلامية أو الحكومات تُعدّ مسؤولةً عن حدوث هذا العنف سواء في العالم الإسلامي أم في أي مكان آخر. لذلك، رأت القيادة قضية استخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح، أو الجهاد طريقة شرعية ما دامت تُطبَّق بشكل عادل من أجل مواجهة التهديد الخارجي واحتوائه والتوازن معه، وهذا التحدي الخارجي قد يكون شكلاً من أشكال الاحتلال مثلما هو الحال في العراق أو فلسطين. إن الاحتلال أو العدوان على حرمات المسلمين، أو الأمة الإسلامية يجب التصدي له، وعدم التسامح معه بناء على القوانين الدولية والبشرية والشرعية.

يمكن فهم خطاب القيادة وأدائها في إطار الثورة الإسلامية المعاصرة والمستمرة التي تشير إلى الحركات والتيارات والميول الإسلامية في المجتمع، والرغبة في تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة العامة والمجتمع. وتعمل هذه الحركات من أجل كسب السلطة والنفوذ في المنطقة في ظل وجود ثورة في إطار مدني سلمي. ويرجع تاريخ توجّه الحركات المعاصرة نحو «الأسلمة» و«الإسلام السياسي» بصفة خاصة، إلى عام ١٩٢٨م مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين التي

هيكلت الصراع الإسلامي العربي من أجل التغيير والإصلاح القائم على الإسلام؛ حيث إن المجتمعات، وكذلك عدة دول تحتاج إلى العودة إلى الإسلام. وهنا حققت حماس ـ حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية ـ نصراً كبيراً في الانتخابات البرلمانية الفلسطينية في شهر كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٦م، كما إن جماعة الإخوان المسلمين المصرية حققت إنجازات كبيرة في الانتخابات البرلمانية المصرية في شهر كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠٥م عندما حصلت الحركة على ستة وسبعين مقعداً، وهي على طريق التحكم بعشرين إلى خمس وعشرين في المئة من ٤٥٤ عضواً في البرلمان المصري، مما سيؤدي إلى زيادة التمثيل الإسلامي في البرلمان المصري. وفي إطار هذا التطور في النطاق الإسلامي في الشرق الأوسط، استمرت القيادة الإصلاحية في أداء دور بارز ومؤثر في المملكة العربية السعودية وفي المجتمع السعودي، تأثيراً يتعدى حدود الشؤون السعودية.

الفصل الثالث عشر

خاتمة

خلاصة

يُعْنَى هذا الكتاب بأداء القيادة الإصلاحية الإسلامية السنية السعودية المعاصرة، وخطابها في إطارها الأوسع، وبنشاطها الإسلامي المهم سواءٌ العلمي أم السياسي منذ عام ١٩٨١م حتى منتصف عام ٢٠٠٦م. ويتناول الكتاب قضية التغيير والإصلاح السياسييْن داخل المملكة العربية السعودية. وعلاوةً على ذلك، يناقش (الكتاب) خطاب القيادة وأداءها على المستوييْن الداخلي والإقليمي، وكذلك العالمي.

في ختام هذا الكتاب، يلخّص المؤلف موقف القادة الإصلاحيين وأداءهم منذ فترة الثمانينيات تحت عنوان «ملخص الأداء»، كما يعيد تعريف موقف القيادة الإصلاحية تحت عنوان «تعريف الخطاب والأداء»، وذلك من وجهة نظر:

- العقيدة.
- عقلانية إسلامية.
- الشرعية.
- المنظمة أو النظام.
- مؤلفات أخرى.

إن كتاباً بهذه الطبيعة لن يكتمل من دون مناقشة التبعات والتعقيدات المحتمَلة في المستقبل لدور القيادة في المملكة العربية السعودية. أما الجزء حيث يمكن أن يساهم خطابها في تطوّرات المستقبل سيُناقش تحت عنوان «تحديد المستقبل».

ملخص الأعمال

تتكون القيادة من ثلاثة من العلماء المنتمين إلى الجيل الجديد، وهم **سفر الحوالي وسلمان العودة وناصر العمر**، الذين سعوا إلى التغيير والإصلاح السياسيين من خلال التسوية وليس من خلال الوسائل الثورية. وكان الفقه الإسلامي بوجه عام، وفقه السياسة الشرعية بوجه خاص، العناصر الأساسية التي أنارت لهم الطريق في أعمالهم ورؤيتهم. وإن مسألة استخدام القوة والجهاد والثورة من أجل التغيير والإصلاح لا تزال باقية وتتضح بشكل متزايد من خلال تناول القيادة لها في إطار شرعي وفقهي، وواقعي من الناحية السياسية.

علاوةً على ذلك، تضمنت أنشطة القيادة الإسلامية السياسية والفكرية النضال السلمي من أجل التغيير والإصلاح السياسيين، بالاستناد إلى المفهوم الفقهي المتمثل في المدافَعة (التي تعد أحد أبعاد المواجهة). وقد أخذ المؤلف هذا المفهوم من خطاب القيادة وغيره من الخطابات الفقهية السياسية الإسلامية ذات الصلة. وتُشتق هذه الكلمة من أصل كلمة دَفَع التي تشير إلى الجهاد المدني الذي يهدف إلى مواجهة أو درء المفسدة، وجلب المصلحة كما هو معروف في الشريعة الإسلامية. وهنا تعني قضية التغيير والإصلاح السياسيْن تحقيق أو الحفاظ على هوية الدولة والمجتمع الإسلامية في صورة مصلحة شرعية. وفي هذا الصدد تشير المدافعة إلى حركة وأنشطة سياسية ديناميكية، وعملية نضال مستمرة؛ لإضفاء تعديلات متوازنة ومرنة على البيئة من دون المساس بعواصم الدين ومحكَماته.

وقد جاءت هذه السياسة لتضع أساساً مشترَكاً لأنشطة العلماء الثلاثة باعتبارهم هيئة ديناميكية ومرنة تستطيع تعديل أنشطتها عندما يتعذر عليها الاستمرار فيها وذلك من أجل الإبقاء على قضية التغيير والإصلاح

السياسيين حية إما بشكل مباشر أو غير مباشر ومن أجل تجنب التوتر والمواجهة مع السلطة الحاكمة.

الثمانينيات

خلال فترة الثمانينيات لم يكن العلماء الثلاثة قد برزوا في المجتمع بوصفهم قيادة إصلاحية واضحة. فبينما كانوا يدرسون في الجامعات، وأصبحوا لاحقاً يُحاضِرون فيها، قدّم **الحوالي والعودة**، وكذلك **العمر** أساساً فكريّاً يُبْرِز دراساتهم الإسلامية الفقهية، كما أسسوا هيكلاً للخطابات الإسلامية الفقهية من خلال الأنشطة الآتية:

- مواجهة الأفكار والأيديولوجيات والمفاهيم المعارضة. وتُعد مواجهة العلمانية والإرجاء في الفكر الإسلامي أساساً فكريّاً حاسماً في أداء القيادة الإصلاحية.

- شرح الإسلام بطريقة شمولية بوصفه نظاماً للحياة يحكم الدولة والمجتمع والأسرة والأفراد والرؤية والسلوك. وهنا يوضح الخطاب عواصم الدين ومُحكَماته التي تحكم الأداء والخطاب ويلفت النظر إليها.

- تطوير العناصر والإجراءات الفقهية من أجل دعم سياسة المدافعة، وتطوير وسائل لدعم هذه الأنشطة. وتُعد السيرة النبوية هي المصدر الأساس لهذه السياسة التي تهدف إلى مواجهة الصعوبات والمشكلات والتحديات التي تواجه الدعوة الإسلامية، وكذلك الأنشطة الإصلاحية.

- الانخراط في السياستيْن الدولية والإقليمية المهمتيْن وتناولهما. وهنا نرى أن **الحوالي والعودة** على وجه الخصوص بدآ في الانخراط في البيئة الدولية والإقليمية، ومناقشة القضايا السياسية علانية.

- تناول قضية السعي من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن بشكل غير مباشر؛ إذ لم يكن العمل المباشر من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن قد برز بوصفه قضية واضحة ومباشرة.

لم تشهد تلك الفترة توتراً، أو مواجهات مع الحكم الملكي، وكانت العلاقة بين القيادة وبينه مستقرة.

من عام ١٩٩٠ حتى عام ١٩٩٤م

ظهر العلماء الثلاثة، بين عامي ١٩٩٠ و١٩٩٤م في إطار القيادة الإصلاحية، وأخذوا مبادرات سياسية تجاه التغيير والإصلاح السياسيّيْن، وأدّوا دوراً رائداً ومؤثّراً. كما طوّرت القيادة خطاباً سياسياً إسلامياً فعّالاً قائماً على الفقه من خلال القيام بالأنشطة الاختيارية الآتية:

- التركيز على بناء الدولة، وعلى العوامل والعناصر الدولية والإقليمية. وفي الوقت الذي أشارت فيه القيادة إلى العناصر الخارجية، وأكّدت قضية التغيير والإصلاح السياسيّيْن بوصفها موضوع البحث. وقد كان تأكيد استخدام السياستيْن الإقليمية والدولية لمناقشة السياسة الداخلية دعوةً جديدة داخل المجتمع السعودي، وشكلاً من أشكال التعليم السياسي الذي جذب عدة أشخاص.

- تناول سياسات الدولة الخارجية. وتحوّل ذلك إلى صورة مطالب مباشرة بالتغيير والإصلاح السياسيّيْن عشية الغزو العراقي للكويت في شهر آب/أغسطس من عام ١٩٩٠م، وقبول الحكم الملكي بوجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية. وقد أُدِينَ الحكم الملكي وانتُقِدَ انتقاداً لاذعاً، وعُدَّ عميلاً لراعٍ أجنبي. ويشير ذلك إلى أن القضية السياسية قد أصبحت العامل الأساسَ في أجندة القيادة الإصلاحية.

- تناول سياسات الدولة الداخلية. ففي خطاب القيادة الإصلاحية، كانت سياسات الحكم الملكي الداخلية مُنتقَدة بشدة سواء بشكل مباشر أم غير مباشر. ولم ينتقد الخطاب الفساد الذي يوجد في الدولة فحسب، ولكنه أشار كذلك إلى الكيفية التي يجب أن يتحول بها الحكم الملكي إلى حكم ملكي إسلامي دستوري، أو إمامة شرعية. وقد اهتمت القيادة الإصلاحية كذلك بالشريعة الإسلامية، وأصبحت على قدر كبير من الوعي بالاختلافات أو التناقضات التي من الممكن وجودها في سياسة الحكم الملكي السعودي المقارنة مع الشريعة الإسلامية أو طبقاً لها.

- مناقشات حول السياستيْن الدولية والإقليمية، مع انتقاد الخطاب للعناصر وللأطراف الخارجية.

● زيادة الاعتماد على أشرطة الكاسيت في نشر خطاب القيادة. مما سهّل للعامة الحصول عليه.

● إقامة تحالفات داخلية بين القيادة الإصلاحية وغيرها من القوى الإسلامية السُنية السعودية. وقد استطاعت القيادة بالفعل إقامة تحالفات داخلية، أو المشاركة في إقامتها من أجل دعم مكانتها وجهاً لوجه أمام الحكم الملكي وخصومها.

● تلقي الدعم من مفكرين وعلماء إسلاميين سُنّة سعوديين من الداخل. وقد اهتمت القيادة بالحفاظ على العلاقة مع العلماء البارزين وغيرهم من القوى الفكرية الإسلامية التي قدّمت الدعم إلى القيادة الإصلاحية ووقفت إلى جانبها خلال أوقات الأزمات والصعوبات.

باختصار، إن القيادة الإصلاحية من عام ١٩٩٠ حتى عام ١٩٩٤م مرت بفترات توتر ومواجهات مع الحكم الملكي متزايدة انتهت بسجن العلماء الثلاثة الذين مروا كذلك بفترة من التوتر مع الأطراف والعناصر الداخلية التي وقفت إلى جانب الحكومة ضدّ القيادة.

من عام ١٩٩٤ حتى عام ١٩٩٩م

منذ عام ١٩٩٤ حتى عام ١٩٩٩م سُجِن علماء القيادة الثلاثة، ومن الممكن أن نَعُد فترة السجن هذه نوعاً من المدافعة، فقد أصبحت مقاومة صامتة؛ حيث رفضوا الخضوع لشروط إطلاق سراحهم التي وضعتها السلطة الحاكمة مثل توقيع تعهُّد بعدم المشاركة بالأنشطة السياسية. ولم تدعم القيادة الإصلاحية مبدأ الثورة بوصفه طريقة من أجل التغيير والإصلاح السياسيّيْن، ولكن تركزت وجهة نظرها في ما يتعلق بالتغيير والإصلاح على العمل السياسي، أو القرارات التي يجب أن يتّخذها الحكم الملكي عن طريق وضعه تحت ضغط تصاعدي والمطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيّيْن.

من منظور القيادة الإصلاحية، سوف يزداد الوعي والاهتمام بالحركة الإسلامية التي تقودها ـ في ظل الصراع المباشر وغير المباشر مع السلطة الحاكمة ـ عندما يتسع نطاق الحركة الإسلامية نفسها بانتشار الخطاب

الإسلامي السُنّي الإصلاحي والحجج التي يطرحها. وفي أثناء التغيير والإصلاح، كان يجب أن يُؤَيَّد نشر الوعي السياسي بين مناصري القيادة وتابعيها وجمهورها، من قبل متعاطفين جدد مع حجة القيادة الإصلاحية، في مجتمع كانت فيه السلطة الحاكمة عُرْضَة لمواجهة صعوبات شرعية ومادية.

يتطلب السعي إلى التغيير والإصلاح السياسيْن موازنة المصالح. ففي أثناء هذا السعي، اهتمت القيادة الإصلاحية بحساب الخسائر والمصالح بالاعتماد على تجربة إسلامية تاريخية، وعلى توقعات مستقبلية. وكان تأسيس حركة من أجل التغيير والإصلاح يمكن قيادتها وتنظيمها وإدارتها من جانب نخبة إصلاحية وعلمية سُنية إسلامية، استراتيجية رئيسة أكثر من كونه أساساً للتغيير والإصلاح في صورة ثورة حيث يمكن أن يقوم كل شخص بفعل مستقل. علاوة على ذلك، ركز خطاب القيادة على الدولة من منطلق منظور العلماء الثلاثة حول التغيير والإصلاح؛ لأن جوهر التغيير التطوري يجب أن يكون ضمن الدولة، بدلاً من التغيير الثوري من الخارج.

ما بعد عام ١٩٩٩م

في ما بعد عام ١٩٩٩م، شكلت القيادة الإصلاحية سياسة تهدئة معتمِدة على ثلاثة عناصر متكاملة ومترابطة؛ وهي التطبيع والتعديل والواقعية السياسية. ففي شهر حزيران/يونيو من عام ١٩٩٩م، أُطْلِق سراح القيادة الإصلاحية من السجن من دون أي تهم رسمية موجَّهة إليها، ثم مضت فترتان متكاملتان متتاليتان على العلماء الثلاثة منذ ذلك الحين: من عام ١٩٩٩م حتى شهر حزيران/يونيو من عام ٢٠٠٣م، ومن شهر حزيران/يونيو عام ٢٠٠٣م حتى منتصف عام ٢٠٠٦م.

منذ عام ١٩٩٩م حتى شهر حزيران/يونيو من عام ٢٠٠٣م، عادت القيادة مجدداً إلى الدخول تدريجياً إلى الساحة العامة بخطاب جديد. وقد هدفت القيادة في ذلك الوقت إلى تطبيع نفسها مع العامة في ظلّ حاجتها إلى التخلّص من صورة «المنشقِّين» أو «المتطرفين» أو «المعارضين للحكومة» العالقة بالأذهان. وقد أولت اهتمامها للأنشطة الآتية:

● التركيز على الدعوة الإسلامية بوصفها أولوية أساسية.

● تناول قضية التغيير والإصلاح السياسييْن بشكل غير مباشر، والحفاظ على التزامها بها.

● التركيز على تعزيز وتحسين النتاج الأخلاقي والوظيفي والمهني للحركة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي، والحركة الإصلاحية الإسلامية السُنّية. وقد أصبح هذا الانخراط في المجتمع استراتيجية حاسمة بالنسبة إلى قيادة الإصلاحية.

● التركيز بصورة أكبر على التغيير والإصلاح المجتمعي والاجتماعي، والسعي إلى الحفاظ على التديُّن في الأسرة والمجتمع بوصفه أولوية أساسية.

● إعطاء المزيد من الاهتمام بالسياستيْن الدولية والإقليمية أكثر مما كانت عليه في خطاب التسعينيات؛ حيث أعطت القيادة العوامل الخارجية اهتماماً وأولوية، مما يشير إلى صفة هذا العامل الأساسية في أجندة القيادة السياسية في فترة ما بعد السجن.

● مواجهة العنف والإرهاب الموجوديْن على الصعيدين الإقليمي والداخلي.

● الاستفادة من تكنولوجيا الاتصال العالمية بما فيه استخدام شبكة الإنترنت، فقد أصبح ذلك وسيلة أساسية للتعبير، وأتاح فرصاً جديدة لنشر خطاب القيادة بشكل أسرع داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

لم يعترض الحكم الملكي على السياسة الإصلاحية أو يحتجّ عليها، في الفترة التي تلت السجن، مما يشير إلى وجود اتفاق ضمني متنام بين القيادة وبينه. وهذا الاتفاق يُلاحَظ بشكل عملي في أن فضيلة مفتيٍ عام المملكة السعودية والملكية السعودية قد استقبلا القيادة الإصلاحية في شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م.

منذ شهر حزيران/ يونيو عام ٢٠٠٣م حتى منتصف عام ٢٠٠٦م، استمر العلماء الثلاثة في الأنشطة السياسية والأعمال، التي بدؤوها في الفترة التي تلت السجن ورسّخوها وطوروها، واستعادوا أنفسهم مرة

أخرى بوصفهم جزءاً شرعياً وطبيعياً من المجتمع والدولة السعوديين. كما إنهم عدَّلوا هذه الأنشطة لتتوافق مع النتائج، مع الثبات على وجهات نظرهم الانتقادية، ولكن وجَّهُوا اهتمامهم أكثر إلى الخارج، وإلى ضرورة إصلاح الذات. وفي نقد داخلي ضمن الحركات الإسلامية، اهتمت القيادة بتعزيز أداء الحركات الإسلامية في ضوء التغيرات الداخلية والإقليمية والعالمية من خلال المواقف الآتية:

● ظهور **العودة** شخصيةً عامة إسلامية قيادية أصبحت أكثر نشاطاً في استخدام وسائل الإعلام سواء الحكومية أم الخاصة، وخاصة قناة الجزيرة، وأم بي سي من أجل التعبير عن رؤيته. وقد أعطاه هذا فرصة التعبير عن قضايا تتعلق بالسياسات السعودية، والإقليمية، والدولية، وقضايا تتعلق بخطاب الحركات الإسلامية وأدائها. من ناحية أخرى، طوّر **العودة** خطاباً غاية في الأهمية، وكان خطاباً اجتماعيّاً وفقهيّاً، ونفسيّاً وتعليميّاً، كما أصبح العامة ينظرون إليه باعتباره (**العودة**) ناشطاً سياسيّاً إسلاميّاً. وفي عام ٢٠٠٦م حصل على شعبية كبيرة بين الناس.

● زيادة مكانة **العودة** بوصفه رائداً أو مفكراً إسلامياً مستقلاً، ومحافظته على الوحدة مع **الحوالي** و**العمر** في الوقت نفسه، والسعي من أجل إقامة تحالفات إسلامية علمية مع غيرهم من القوى الإصلاحية الإسلامية في الشرق الأوسط.

● غياب **الحوالي** عن الساحة العامة بسبب مرضه، على الرغم من حفاظه على وجوده وتأثيره من خلال صفحته الرئيسة على شبكة الإنترنت (www.alhawali.com) التي طورها عام ٢٠٠٤م، وقدّم فيها خطابه منذ فترة الثمانينيات. بالإضافة إلى ذلك، تُعد صفحته على الإنترنت منظَّمة بشكل علمي، وخاصة بالنسبة إلى جزء المؤلِّفين، أما بالنسبة إلى التجاوب المباشر مع الأحداث وعرضها مع الأخبار اليومية كما يفعل **العودة** في موقعه الخاص «الإسلام اليوم» (www.islamtoday.net) فذلك لم يكن خياراً موجوداً. ويرجع ذلك إلى أن **الحوالي** لديه وقت للنظر في الأحداث الجارية، كما إنه يفضل عدم الإجابة مباشرة على الأحداث. وكان تعليق **الحوالي** على الأحداث انتقائيّاً مثل وقفته إلى جانب حماس بوصفها حكومة فلسطينية شرعية.

● احتواء التهديدات الداخلية مثل الإرهاب في المملكة العربية السعودية، والتهديدات الخارجية مثل سياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. فكل هذا كان في محور تركيز **الحوالي**، وشغله الشاغل، وقد اعتبر مواجهة هذه العناصر هو من أجل مصلحة القضية الإسلامية، ومفهوم التغيير والإصلاح.

● مواجهة ما يأتي:

- المشكلات الداخلية مثل الإرهاب.

- التهديدات الخارجية مثل سياسات الولايات المتحدة وإسرائيل في المنطقة.

- تزايد عناصر السلطة الشيعية والإيرانية في المنطقة.

● تقديم النصيحة للحركات والتيارات الإسلامية يُعَد أحد الأنشطة المهمة التي نفذها **العمر**.

● تحديد تهديدات ثلاثة رئيسة في المنطقة، هي سياسات الولايات المتحدة وإسرائيل، وتزايد النفوذ الشيعي والإيراني. ومواجهة هذه العناصر وتأثيرها، أو احتواؤها أصبح أولوية القيادة الإصلاحية العامة.

أصبح الإسلام السُنّي بوصفه عقيدةً وفلسفةً وعادةً ونظاماً أو أسلوب حياة، الواقع والجوهر والأساس في الشرق الأوسط. وقد ربطت القيادة الإصلاحية، وكذلك الحكم الملكي وغيرهما من المجموعات مصالحهم بالإسلام ليس فقط بوصفه شرعية وأخلاقاً ومفاهيم، ولكن كذلك بوصفه مصالحهم الأساسية في الحياة مرتبطة به. فالحياة العامة لكل فرد، الدولة أو المجتمع إما أن تكون مَبْنِيَّة على الإسلام السُني، أو مُشكَّلَة منه، أو مُرتبِطة به ومتأثرة. وجميع الجوانب السياسية، والاجتماعية والمجتمعية، والتعليمية والفزيولوجية، والاقتصادية والمالية مكونات في هذا البناء. والمحافظة السُنية والتراث السُني والعادات السُنية هي الهوية والنتائج الملحوظة من الناحية الواقعية والمعاصرة والتاريخية.

رأى الحكم الملكي، وكذلك القيادة الإصلاحية التي تتكون من **الحوالي والعودة والعمر**، وكذلك الجماعات الإسلامية، أو التيارات

الأخرى، بالإضافة إلى عامة الشعب ـ أن البناء الإسلامي السُني يتعرض للخطر، مما أدى بهم إلى التمسك بهذا البناء، ومواجهة المخاطر والتحديات التي تتمثّل في:

● سياسة الولايات المتحدة الأمريكية التي توجد بدورها مشكلات داخلية في العراق، وتُسَهِّل إشعال حرب أهلية، أو عنف طائفي، وخاصة بين الشيعة والسُنة، الذي قد ينتشر في منطقة الخليج، بما فيه المملكة العربية السعودية حيث يُعَد الشيعة أقلية. ويمكن أن تستغل أطراف خارجية هذا العنف من أجل القضاء على البناء الإسلامي.

● ساعدت هذه السياسة الأمريكية الشيعة في حكم العراق لأول مرة في التاريخ، على الرغم من أن دولة العراق كانت تحكمها نخبة من السُنّة على مدار مئات السنين. وفي الواقع يوجد تحالف فعلي بين الشيعة والولايات المتحدة في العراق. كما إن هناك عداوة من جانب الولايات المتحدة الأمريكية تجاه الهيكل السُني، أو الإسلام السُني سواء في العراق أم في دول أخرى. ويزداد ذلك بالطبع، ويلاحظه العامة السُنّة في الشرق الأوسط، ومن بينهم الحكم الملكي، والقيادة الإصلاحية. وهذا يناقض التحالف طويل الأمد بين الحكومات الأمريكية المتعاقبة والنخبة الحاكمة السُنّية في الشرق الأوسط مثلَ العائلات المالكة في المملكة العربية السعودية، ودول الخليج التي تقع الآن تحت ضغط الولايات المتحدة الأمريكية لتدعم هذه الدول سياستها في العراق.

● تمارس سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ضغوطاً على حركة حماس التي توصلت إلى السلطة بعد الفوز بالانتخابات الديمقراطية في شهر كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠٦م. وتعدّ حركة حماس حركة إسلامية وطنية فلسطينية، وجزءاً من جماعة الإخوان المسلمين التي تقدم خطاباً سياسياً إسلامياً معاصراً أصبح تقليداً وتراثاً في المنطقة، ومصدراً للمعرفة بالنسبة إلى عدة جماعات وتيارات إسلامية، وعامة المسلمين، ومن بينهم القيادة الإصلاحية بالطبع. ومن خلال هذا الضغط الذي تمارسه الولايات المتحدة على حماس، تحاول إجبارها على الاعتراف بدولة إسرائيل، والتخلي عن الكفاح المسلح، ودعم الاتفاقيات بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل. وبالطبع يعتبر هذا تهديداً للإنجازات الفلسطينية مثل:

الانسحاب الإسرائيلي من غزة، وانتصار حماس في الانتخابات الفلسطينية. ويُعد الضغط الذي تمارسه الولايات المتحدة على حماس شبيهاً بالسياسة التي تتبعها في العراق من أجل إضعاف المقاومة الإسلامية السُنية التي تسعى إلى الحفاظ على البناء السُني أو النظام السُني في العراق. وتُعد المقاومة السُنية العراقية، وكذلك المقاومة الفلسطينية التي تقودها حماس ـ أو غيرها من الجماعات الفلسطينية ـ وسائل من أجل التصدي للنفوذ الخارجي، وهي تسهم في الحفاظ على البناء السُني في المجتمعين العراقي والفلسطيني.

● يبدو أن السياسة الأمريكية تجاه السودان، الذي يواجه موقف المتمردين في عدة مناطق داخل الدولة، تساعد هذه الحركات مثل المتمردين في الجنوب الذين تقودهم الحركة الشعبية لتحرير السودان، وكذلك الانفصاليون. ويبدو أن الولايات المتحدة الأمريكية أيضاً تهتم بقضاياهم على حساب دور الحكومة المركزية في الخرطوم، وعلى حساب الوحدة السودانية، كما تسعى إلى فرض تأثيرها وسيادتها في السودان. وعلى الرغم من أن الإقليم السوداني الجنوبي دارفور يشهد أعمال عنف عديدة ومآسيَ بشرية، فقد أدى قرار مجلس الأمن رقم ١٧٠٦ الذي صدر في نهاية شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٦م إلى نشر قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة في دارفور، وهو قرار أثار جدلاً كثيراً، وعُدَّ تدخلاً خارجيّاً في السودان يمكن أن يُضْعِف كيانها السياسي الإسلامي. وقد دعمت الحكومة السودانية من جانبها المؤتمر الإسلامي الذي عُقِد في شهر أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠٦م، وشارك فيه العودة ودعا جميع العلماء والحركات الإسلامية إلى فهم الواقع، وحلّ الخلافات، وإرشاد الأمة، وعدم الاهتمام بالقضايا السياسية اهتماماً أساسيّاً[1]. لذلك، ظل الإسلام السُني عاملاً مهمّاً؛ لأن الإسلام السياسي الذي أسهم فيه بشكل أساس الإسلامُ السُنّي كان له دور بارز. علاوة على ذلك، ظهر عدة قادة إسلاميين سودانيين، بالإضافة إلى حركة إسلامية سُنية كان يقودها المفكر الإسلامي السوداني الدكتور حسن الترابي. وكان

(١) بناء على محادثة مع سكرتير الشيخ العودة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

لهذه الحركة دوراً بارزاً في مجيء الحكومة الإسلامية التي يتزعمها الرئيس عمر البشير إلى السلطة في عام ١٩٨٩م. وقد أعطى الموقف في السودان انطباعاً بأن التدخل الخارجي في الشؤون الإسلامية والعربية، ومن بينها الملكية السعودية، مستمر وقائم، وهناك حاجة إلى مواجهته، والتصدي له.

أصبح العالم الإسلامي، على نحو متزايد، اهتمام القيادة الأساس، وقد تصدّر الأولويات، وطغى على القضايا السياسية الخاصة بالحكم الملكي نفسه؛ على الرغم من أنه لم يَطْغَ على الاهتمامات الخارجية. علاوةً على ذلك، شهد الجانب السياسي تغييرات في الحكومة الحالية، أو تغييرات في اتجاهاتها وسياساتها من خلال الضغط الشديد الذي كان في صورة نضال سياسي شديد الخطورة. ومن جانبها، أكدت القيادة الإصلاحية أن الأمة الإسلامية، ومن بينها المملكة العربية السعودية، وكذلك جميع الحركات الإسلامية ـ لا تزال تحتاج إلى التقدّم العلمي والتعليمي والأخلاقي، وانتشار التطور؛ مما قد يُحَسِّن من ظروف الناس الحياتية، ويحسِّن إنتاجية الدولة والمجتمع.

تعريف الخطاب والأداء

مما لا شك فيه أن خطاب القيادة الإصلاحية وأداءها في ما يتعلق بالتغيير والإصلاح السياسييْن ـ مُحَدَّدي المعالم والاتجاهات، ومن السهولة بمكان فهمهما من خلال ملاحظة موقف القيادة تجاه:

- العقيدة.
- العقلانية الإسلامية.
- الشرعية.
- المنظمة أو النظام.
- مؤلفات أخرى.

العقيدة

ربطت القيادة الإصلاحية قضية التغيير والإصلاح السياسيين بفهمها

للعقيدة. وقد كان هذا السعي وراء التغيير والإصلاح السياسيَّيْن يدور حول نظرية الحق التي هي جوهر الإيمان الإسلامي السُني، وهي تشكل مجموعة من الحقوق الثابتة، وهي الحقوق الإلهية، والحقوق الإنسانية، والحقوق المشترَكة. وإنّ على الدولة والمجتمع دعم هذه الحقوق، والفشل في تحقيق ذلك سواء بشكل جزئي أو بشكل كامل يمكن أن تكون نتيجته عقوبة شرعية، أو عقوبة دُنْيَوِيَّة وعقوبة في الآخرة.

يُعد الالتزام بهذه الحقوق جزءاً من الإيمان في الإسلام، ويقتضي الالتزام بها الوفاء بالعهود والمواثيق؛ لِتَكْمِلَة هذا الإيمان. وفي هذا الصدد، سعى **سفر الحوالي** في رسالة الدكتوراه خاصته التي أعدها حول الإرجاء إلى توضيح أن الإيمان باطن وظاهر، ويشمل إيمان القلب، وكذلك إيمان الجوارح. وأوضح كل ذلك بالتحليل الفقهي. ولذلك يُعد الإيمان حقيقة مُرَكَّبَة تتضمّن القول والعمل. لهذا السبب، فالعمل الظاهر هو انعكاس لعمل القلب. ولا يُعد الإيمان ثابتاً، بل إنه يزيد بالعمل الصالح، وينقص بارتكاب المعاصي. وتُعد جميع الأعمال الصالحة جزءاً من الإيمان الذي يشبه الشجرة التي لها جذور وجذع، وفروع وأوراق. وبناء على ذلك، فإن المطالبة بالتغيير والإصلاح السياسيَّيْن تعني إعلان زيادة الإيمان، والحفاظ عليه بصورة عملية، وتُعد جزءاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يُعد جزءاً من الإيمان.

العقلانية الإسلامية

إن محور الفلسفة الرئيسة والمنطق الأساس وراء دعم القيادة الإصلاحية للوسائل السلمية في النضال السياسي يدور حول بناء نظرية مقاصد الشريعة الإسلامية الفقهية التي تُعد جوهر العقلانية الإسلامية. وهذه النظرية تؤكد أن الإسلام يقضي بحماية الضرورات الخمس، وهي الدين والعقل والنفس والمال والنسل. وبموجب هذه النظرية يجب ألا تتعرض أي من هذه الضرورات للأذى أو للضرر، أو للإضعاف أو للفقدان. وقد تتعرض هذه الضرورات الخمس لأي ضرر بسهولة من خلال العنف أو الحرب والعكس صحيح في أثناء السلام والسكينة اللتين تحميانها. وبناء على ذلك، يجب ألا يتطور السعي

وراء التغيير والإصلاح السياسيَّيْن إلى إشعال ثورة؛ حيث إن تلك السياسة التطرُّفية من المحتمَل أن تأتي على الإنجازات الإسلامية السلمية الموجودة بالفعل، والمستنِدة إلى القانون والشرع؛ ناهيك بالمشروعات والبنيات التحتية المنتشرة في كل أنحاء الدولة والمجتمع. فجوانب المجتمع الحضاري الإسلامي الموجودة، مثل: المؤسسات الإسلامية أو الدينية، والقوانين والأنظمة، والتعليم والممارسات والنماذج يجب الحفاظ عليها وحمايتها. ويجب ألا تُستخدم سياسة العنف من أجل التغيير والإصلاح؛ لأنها على الأرجح ستقوّض الإنجازات المدنية الإسلامية أو ستهدّدها أكثر من خدمتها. كما إن سياسة العنف تُعَرِّض حياة الناس للخطر، وتهدّد حُرُماتهم أكثر من الحفاظ عليها أو حمايتها.

من الجدير بالذكر أن القيادة الإصلاحية لا ترى التغيير والإصلاح السياسيَّيْن في الوقت الحالي عاملاً ضرورياً وعاجِلاً، حيث إن الحفاظ على القيم الأخلاقية والخلقية، والأسرية والاجتماعية والمجتمعية الإسلامية السنية القائمة على الفقه أو القانون، وكذلك الأمن والأمان، وهدوء المجتمع هي ضرورات ومكوّنات مقاصد الشريعة. ويُعد تحسين هذه الجوانب أو الحفاظ عليها قصداً أساسياً من مقاصد الشريعة. وإذا كانت الدولة تطبِّق بالفعل مقاصد الشريعة في أنظمتها وسياساتها، وتسعى إلى التغيير والإصلاح السياسيَّيْن، يجب أن يخضع ذلك التطبيق للإدارة السليمة الدقيقة من دون أن يمثّل تهديداً للعناصر الأخرى المكوِّنة لمقاصد الشريعة. أما السعي إلى إزالة القصور أو الأخطاء، فيجب ألا يؤدي إلى أخطاء جديدة أو قصور.

الشرعية

سلّط خطاب القيادة الإصلاحية وأداؤها الضوء على العناصر الأساسية في بُعد الشرعية. وقد أكد المشايخ الثلاثة أن تطبيق الشريعة هو أحد الشروط الأساسية في الدولة أو الحكومة التي تطالب بحقّها في الحصول على الشرعية. فمن أجل أن تكون شرعيةً، على الحاكم أن يلتزم بتطبيق الشريعة الإسلامية. وشرعية الدولة الإسلامية السياسية هي الشرعية الدينية

في أصلها. وبالطبع تُعد أساسيات أطروحة القيادة الشرعية التي دارت حول الشرعية بعيدة كل البعد عن فقه السياسة الشرعية.

إن الإمامة في الإسلام لها مقاصد، ويمكن تلخيصها في تطبيق الشريعة، والحفاظ على دورها، وتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر الدعوة الإسلامية، والتصدي للشبهات والبدع، والحفاظ على الأمن، وقيادة الناس نحو تطبيق الشريعة التي هي أساس السياسات الإسلامية، والوحدة والعمران. وهناك بيعة بين الحاكم والمحكوم، وهي أحد أشكال العقود بينهما. وطبقاً لهذا العقد، على الدولة أن تَحْكُم المواطنين بالشريعة الإسلامية، وعلى الأفراد أن يلتزموا بطاعة السلطة. وفي هذا الحال تلتزم الحكومة بتطبيق الشريعة، وعلى المحكومين أن يُطِيعُوها في الأمور الإسلامية الشرعية. لذلك تحدّد الشريعة حدود سلوكيات الحاكم أو المحكوم القانونية، وكل منهما يلتزم بالحفاظ على الشريعة الإسلامية.

من الناحيتين القانونية والفقهية، يُلْزِم الحكم الملكي نفسه بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويتّضح ذلك من الاطلاع على قانون الحكومة الأساس الذي صدر في الأول من شهر آذار/ مارس من عام ١٩٨٢م. ويُعدّ هذا القانون الأساس تعبيراً عن إرادة الدولة الحرة، كما إنه يُلْزِم السلطة الحاكمة في الوقت نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فقد اعترضت القيادة على أنّ الحكم الملكي ينتهك قانونه الأساس بسبب عدم تفعيل اللوائح والسياسات الإسلامية السُنية. وهناك لوائح وقوانين غير إسلامية تطبَّق في السياسة العامة السعودية، وتوجد تلك القوانين سواء في الحكومة نفسها أم في المجتمع نفسه، ويدعمها الحكم الملكي. ولذا فإنه غير مؤهّل ليس لأن ينال مرتبة الشرعية الكاملة.

على الرغم من ذلك، لم تُصْدِر القيادة الإصلاحية أي فتوى تنزع الشرعية من الحكومة. ومن الناحية التجريبية، فإن وجود مشكلات شرعية في الحكم الملكي ليس سبباً كافياً من أجل إشعال فتيل ثورة للتغيير والإصلاح السياسيَيْن. وبالفعل يطبِّق الحكم الملكي بعض التشريعات واللوائح الإسلامية، ويحافظ على بعض عناصر الشرعية الإسلامية من الناحية الدستورية. وأمثلة ذلك:

● أوضح الحكم الملكي أن الشريعة الإسلامية هي قانون الدولة الوحيد والشامل، وأشار كذلك قانون الدولة الأساس إلى أن الإسلام هو مصدر التشريع. وهذا هو أساس الدولة الإسلامي السُنّي الدستوري القانوني.

● أدارت الحكومة معاهد الدعوة الإسلامية، ودعمت أنشطة الدعوة سواء داخلياً أو خارجياً، وحافظت على القضاء الشرعي، كما طبقت التعليم الإسلامي. ولهذا السبب، وفي محاولة لاحتواء العنف الداخلي ومواجهته، في أثناء أحداث الرياض التي وقعت في شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٣م، أشار **سفر الحوالي** إلى النطاق الداخلي السعودي بوصفه ميادين للدعوة حيث يضر بها استخدام وسائل العنف للتغيير والإصلاح السياسيَيْن أكثر مما ينفع. علاوة على ذلك، فإنّ الحفاظ على الأمن الداخلي السعودي والأمان والاستقرار يعني الحفاظ على الأماكن المقدّسة؛ حيث إن الملايين من المسلمين يتوجّهون إليها كل عام، ويؤدون أحد أركان الإسلام، فريضة الحج.

● يطبّق الحكم الملكي سياسات الأمن واللوائح الإدارية التي من شأنها أن تحافظ على حرمات الناس الذين يعيشون في المملكة. وكذلك يواجه العنف.

● من بين إنجازات المملكة البنية التحتية سواء على المستوى الصناعي، أو المجتمعي أو التعليمي أو الإداري أو الأمني أو الاقتصادي أو السياسي أو المالي. وتشير نظرية مقاصد الشريعة إلى أبعاد بعينها تحافظ على الحياة والعيش مثل العمران. فيجب الحفاظ عليها، كما إن استخدام وسائل عنيفة للتغيير والإصلاح يَضُر بها أكثر مما ينفع.

لذا، لم ترفض القيادة الإصلاحية بشكل كامل شرعية الحكم الملكي، فقد أجاب **سلمان العودة** عن سؤال وُجّه له من صحيفة **نيويورك تايمز** (*New York Times*) في شهر كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠٠١م، فأعطى تقويماً متوازناً لأبعاد الدولة السعودية السلبية والإيجابية. وقد قال:

هناك جوانب عديدة وكثيرة في الدولة والمجتمع تنطلق من

الشريعة، وتعمل بموجبها، ولكن هذا لا يعني التوقف فالشريعة نظام يحث على نشدان الكمال، والرقي في التطبيق والفهم.

والتدين هو العامل الأهم في وحدة البلد وأمنه واستقراره وهو المكون الأهم لشخصية الإنسان فيه، ولذلك فإن من المهم مراجعة الصيغ المنقولة عن الغرب وتطويعها للنظام الإسلامي، سواء في مجال الاقتصاد أو غيره.

وأظن أن تحقيق المزيد من الرقابة على المال العام ومصارفه، وتحقيق المزيد من العدالة الاجتماعية، وتحقيق المزيد من فرص التعبير الرشيد، وإعطاء فرصة الحوار المثمر والبنّاء مع جميع المخلصين الذين يهمهم أمر هذا البلد..هذا كله داعم أساسٌ للاستقرار. وإجمالاً فكثير من الأنظمة هو جيد في محتواه، لكن تبقى المشكلة في صيغته العملية على أرض الواقع. وهناك وعود مأمولة في الإصلاح.

مدّد **العودة** شرعية الحكم الملكي، مباشرة عندما علق بشكل إيجابي على قضية البيعة إلى ولي العهد الأمير **عبد الله** عندما أصبح العاهل الجديد بعد وفاة الملك **فهد** في شهر آب/أغسطس من عام ٢٠٠٥م. وقد أبرزت قضية الشرعية هذه أهمية القيادة الإصلاحية بالنسبة إلى الحكم الملكي. كما إن نظر **سلمان العودة** إلى خصائص المملكة السعودية والمجتمع بوصفها نظاماً فقهياً إسلامياً سُنّياً، وإن تعزيزه الاعتقاد بشرعية الحكم الملكي في آب/ أغسطس ٢٠٠٥، حافظ على الشرعية وعلى علاقة سلمية مع الحكم الملكي وأصبحت احتمالية الثورة ضدّه إما معدومة الوجود أو متدنية جداً.

بالإضافة إلى ذلك، استخدم **ناصر العمر** منهجاً فقهيّاً إسلاميّاً يبني شرعية الدولة، ويحافظ على علاقة سلمية مع الحكم الملكي، كما يوضح تعزيز أهمية القيادة الإصلاحية بالنسبة إليه. فبعد فترة السجن وقبل أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/سبتمبر، في مناقشة مع المؤلّف حول شرعيّة الدولة، أكّد **العمر** أن المملكة العربية السعودية قائمة على الإسلام. لذلك، فهي دولة شرعية بيقين، كما إن الأساس الإسلامي

السُني الفقهي يقول إنه لا يُنتقل عن اليقين إلا بيقين مثله أو أقوى منه. لذلك، تظل شرعية الدولة كما هي، وهذا هو أصل النظام السياسي كله المُستخلَص من الشريعة الإسلامية. ومن الناحية العملية، هناك عناصر غير إسلامية في سياسات الدولة، ولكن هذا يجب ألا يبطل أصل الدولة الشرعي. وإن عوارض الأهلية[٢] تمنع إبطال الأصل أو الأصل الشرعي. وقال العمر إنه قد تتباين آراء العلماء حول هذه القضية، ولكن المشايخ (علماء القيادة الإصلاحية) يدعمون الأصل، أو أصل الدولة الشرعي حتى يظهر دليل واضح وبيِّن يُبْطِلُهُ. كما اقترح كذلك أنه على الشباب عدم التدخل في هذه القضية؛ خشية وقوع الفتن، كما إن القيادة الإصلاحية في حاجة إلى المزيد من الأدلة من أجل تفنيد الأسباب التي تؤدي إلى اندلاع ثورة.

علاوة على ذلك، فإن قضية الشرعية تنطبق بصورة مباشرة على القيادة الإصلاحية، وهذا يُظهر بُعداً آخر لأهمية القيادة الإصلاحية بالنسبة إلى الحكم الملكي. وعلى قاعدة التفسير الإسلامي السُني الفقهي للشرعية، فإن شرعية القيادة الإصلاحية قائمة على أساس الدولة الرسمي من ناحية الأصل، ومن الناحية الدستورية، وكذلك إنها تقوم بناء على الشريعة الإسلامية. علاوة على ذلك، تُعد القيادة الإصلاحية وكذلك العلماء جزءاً من شرعية الحكم الملكي الإسلامية الذي يجب أن يتضمن جميع الهيئات الإسلامية وكذلك العلماء. لهذا السبب، يجد الحكم الملكي نفسه، وخاصة في الأوقات الصعبة، وأوقات التهديدات، يقترب من العناصر الإسلامية السُنية الداخلية إما في هيئة العلماء، أي الإطار العلمي الإسلامي السُني، أو السياسات؛ من أجل إعادة تأكيد الشرعية الإسلامية، وهويته. وهنا تؤدي القيادة الإصلاحية دوراً بارزاً في الحفاظ على شرعية الحكم الملكي الإسلامية. وفي ضوء الضغوط الخارجية التي تعرض لها الحكم الملكي عقب أحداث الحادي عشر من شهر أيلول/سبتمبر، دعمت القيادة النضال الملكي المستمر من أجل الحفاظ على الشرعية الإسلامية من خلال الحفاظ على سياسة التهدئة

(٢) هذا المصطلح الفقهي له ثلاثة عوامل أساسية: (١) عدم المعرفة. (٢) الإكراه. (٣) التأويل.

تجاه الحكم الملكي، وتطوير سياسة مواجهة جديدة ضدّ التهديدات الخارجية، وكذلك من خلال مواجهة العنف الداخلي الذي يهدد استقراره. ويجب أن يؤكد ذلك مجدداً شرعية مشتركة بين القيادة وبين الحكم الملكي.

وبناء على نظرات القيادة في ما يتعلق بشرعية الدولة، وبناء على واقع الحكم الملكي السعودي، يجادل المؤلف أن شرعيّة الدولة تتضمّن عدة مكونات أو وحدات إيجابية، ولكنه من الواضح شرعيّتها جزئية بمعنى أنها غير كاملة، وهي غير كافية في هذه الأجزاء من المتطلّبات الناقصة بالنسبة إلى شرعية كاملة. وحتّى يلبي النظام هذه المتطلّبات، ويبني شرعيته، على الدولة أن تُجْرِي بعض الإصلاحات من أجل ضمان جميع جوانب الشرعية. لهذا السبب، يهدف نضال القيادة الإصلاحية من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن إلى تعزيز صفتَي الدولة والمجتمع الإسلاميتيْن، الموجودتيْن أساساً في السابق، الحفاظ عليهما وتوسيعهما. ويُعد نضال القيادة الإصلاحية نضالاً سياسيّاً من أجل زيادة شرعية الحكم الملكي الإسلامية وترميمها من خلال مواجهة العناصر غير الإسلامية في الدولة والمجتمع. علاوة على ذلك، تُعدّ المدافعة عملاً إسلاميّاً سياسيّاً من أجل إشباع متطلّبات شرعية الدولة، ومن أجل المحافظة على مكوّناتها الموجودة وتكميلها. كما إنها نضال من أجل الحصول على المزيد من الفرص في المجتمع في نطاقه العام الذي يشمل نظام الدولة. وقد اهتمّت القيادة بأن تكفل ألا يصبح الميدان الداخلي ساحة للصراع، بل يكون ساحة للدعوة الإسلامية التي تعني دعوة الجميع، ومن بينهم الحكومة، إلى تطبيق الإسلام. وهذا يترك قضية التغيير والإصلاح السياسييْن في حاجة إلى البحث والدراسة.

المنظمة أو النظام

تُعد القيادة الإصلاحية بشكل أساس قوة سياسية وعلمية تقوم بـ (١) السعي من أجل التأثير في العامة، ومن بينهم الحكم الملكي، والجماعات والتيارات الإسلامية بدلاً من كونها منظمة. (٢) تطبيق الإجراءات الإدارية مثل: القيادة الرسمية، والمناصب، واللوائح، وحشد

الأعضاء؛ مثل الإجراءات التي توجد داخل جماعة الإخوان المسلمين. وهذه العناصر التنظيمية لم تكن موجودة في عالم القيادة الإصلاحية، ولكن القيادة تفهم ضرورة وجود نظام؛ حيث إن العمل الإسلامي من دون نظام يصبح فوضى. ومن دون أن تكون تنظيماً، مثل الإخوان المسلمين، أو حماس - حيث إن فكرة التنظيم هذه ممنوعة في المملكة العربية السعودية، وفي الفهم الحكومي السعودي هي من السلبيات - من الممكن أن يرى المرء أن القيادة، خاصة في الفترة التي تلت فترة السجن، أي بعد عام ١٩٩٩م، كانت قد نظمت عملها من خلال تطوير المكاتب الخاصة، ووسائل الإعلام والصحافة التي تخدم جميعها مفهوم التأثير في الناس. ومن الممكن أن تحشد القيادة جميع طلابها، أو المستمعين إليها من خلال دعوة على سبيل المثال. ومن الممكن أن يكون لدى القيادة، بوصفها جزءاً من نظام، اتفاقات مع الآخرين، أو التيارات الإسلامية المشابهة أو المنظمات أو الجماعات الإسلامية، مهمة من أجل تعزيز مفهوم التغيير والإصلاح الإسلامي.

مؤلّفات أخرى

إن المضمون الأساس لهذا الكتاب هو القيادة الإصلاحية، والتركيز على علماء الجيل الجديد الثلاثة وهم **الحوالي والعودة والعمر**، وعلى إطارهم الفكري السُنّي، وكذلك على الحركة الإصلاحية. ولم تجد هذه الدراسة دراسة أكاديمية واحدة توفّر ما يقّدمه هذا الكتاب من معلومات، ولكن نتطرق بإيجاز في السطور الآتية إلى مناقشة بعض الكتب التي وقفت قليلاً على هذا الموضوع.

المملكة العربية السعودية وسياسة الانشقاق - مأمون فندي (١٩٩٩م)

في الواقع، يعدّ العمل الوحيد الذي يناقش هذا الموضوع هو دراسة **مأمون فندي** التي أعدها تحت عنوان **المملكة العربية السعودية وسياسة الانشقاق**[٣] فعلى الرغم من أن فندي تناول أصواتاً سعودية منشقة، فقد

---

(٣) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: St. Martin's Press, 1999).

أثار ذلك بعض المشكلات؛ إذ يُظهر فندي فئة من المنشقّين غير المجتمعين تحت لواء واحد. ووضع (فندي) الدكتور **محمد المسعري** والدكتور **سعد الفقيه**، وكذلك حركتهم الإسلامية للإصلاح التي تأسست في لندن، بالإضافة إلى **الحوالي والعودة وأسامة بن لادن**، والمعارضة الشيعية، معاً في فئة واحدة، سمَّاها «المنشقون». وقد فشل فندي في إدراك أن **الحوالي والعودة والعمر** مختلفون عن الآخرين، في ضوء الهيكل التعليمي الإسلامي السُنّي، وفشل كذلك في رؤيتهم بوصفهم وحدة للتحليل، وبوصفهم فئة مستقلة.

أقصى فندي مفهوم النسب، مفضلاً استخدام مفهوم العائلة أو السلطة الأبوية، بوصفها نماذج موضِّحة للسياسة السعودية؛ حيث إن هذا التعميم المبسّط على نحو غير واقعي هو سوء فهم؛ ومن الخطأ اختزال أهمية خطاب العلماء الديني، والاستنتاج، كما فعل فندي، أن الإسلام كان ثانوياً بالنسبة إلى العائلة، وأن وظيفته الأساسية هي دعم هيمنة القبيلة/ السلالة الحاكمة الثقافية(٤). ومن ناحية أخرى، يهتم الإسلام في حد ذاته بالحفاظ على الأسرة بوصفها إحدى دعائم المجتمع الإسلامي، وإنه من غير الضروري أن نضع الإسلام وجهاً لوجه مع العائلة. ومن غير الصحيح أن تعتقد أن دور العائلة الأساس هو دعم هيمنة السلالة الحاكمة الثقافية. فالعامل الأسري معقَّد، ومن الممكن أن تكون الأسرة مع النخبة الحاكمة أو ضدّها، إما بشكل واضح أو ضمني أو بدرجات مختلفة. ومن الممكن أن يكون موقفها محايداً تجاه الحكومة، فالقضايا التي نذكر منها على سبيل المثال موقف العائلة تجاه النخبة الحاكمة، تحتاج إلى بحثها موضوعياً وبشكل مكثَّف، من أجل الوصول إلى استنتاجات صحيحة.

إن بُعد القيادة القبلي أو الأسري من الممكن أن يخضع للمناقشة بوصفه عملياً في المساعدة على تحديد مكانة القيادة في المجتمع السعودي، من دون جعل هذا البُعد إطاراً مفهومياً والتشديد عليه. فتُعد سياسات القيادة شديدة التعقيد، كما أن هذا البعد القبلي أو الأسري لا يمكن أن يشرح سياساتها بشكل شامل.

إن العلماء الثلاثة مصلحون سُنّة، كما إنهم ناشطون سياسيون،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وكانوا قد نشؤوا في بيئات حضرية. ففي عصر العولمة، وكذلك في أنظمة الدولة القومية، يعلم المشايخ الثلاثة أن المنهج القبلي يعطي فرصاً محدودة، في حين إن المستويات الإقليمية والعالمية والحياة الحضرية والدولة برمتها، هي ساحات تعطي فرصاً لأنشطتهم وتدعمها.

إن القيادة لا تدعم هيمنة القبيلة/السلالة الحاكمة الثقافية، كما إن الخلافات بين القيادة والحكم الملكي تقوم على الشريعة الإسلامية أو على الدين. وقد عارضت القيادة عدة سياسات ملكية داخلية وخارجية غير قائمة على الشريعة الإسلامية. إن نموذج تشكيل سياستهم السائدة الذي أوضحه هذا الكتاب، يعرض سياسة، المواجهة والتهدئة، ذات البعدين القائمة على الفقه السياسي، المطبَّقة بطريقة مرنة نظامية ديناميكية تجاه الحكم الملكي والأطراف الخارجية.

في صفحات هذا الكتاب، يُقدَّم البعد الأسري أو القبلي بشكل مختلف عما قدّمه فندي. كما إن المؤلف يقدّم نظرية مقاصد الشريعة التي تشرح سياسة القيادة الإصلاحية بوصفها جزءاً من البناء النظري القائم على الفقه الإسلامي. وتؤكد هذه النظرية بدورها حماية الدين والعقل والنفس والمال والنسل، وتلك العناصر هي التي يطلَق عليها اسم الضرورات الخمسِ. وهنا يرى المؤلف الأسرة وحدة مركزية وأساسية في المجتمع. ومن ثم، فهي بحاجة إلى الحماية. إن حماية دين الأسرة الإسلامي أو عقيدتها يجب ألا تُقَوَّض أو تتأثّر بعقيدة غير إسلامية، ويجب عدم إزهاق الروح أو قتلها أو إيذائها. وكذلك يجب عدم تضييع النسل، كما يجب تعزيز الأسرة والنسل بجميع الوسائل الشرعية الممكنة والمحدّدة في الشريعة الإسلامية. إن هذا البعد الأسري أو القبلي لا يحدّد الحركة الإسلامية، أو توجّه القيادة أو سياستها، ولكن الأسرة؛ بحدّ ذاتها، هي وحدة إسلامية ودينية مهمة تساعد على أنشطة الحياة، طبقاً للشريعة الإسلامية. ولذلك، فإن الأسرة الإسلامية أو الدينية تستطيع أن تؤثر في السياسة أو سياسة الدولة.

يُعدّ تقديم فندي لآراء الحوالي وخطاباته قائماً على أساس ضيق النطاق، فقد استخدم عشرين خطبة جمعة مسجَّلة جرى اختيارها عشوائيّاً، وكتابيْن. والمشكلة هنا هي أن الحوالي قد أنتج أكثر من أربعمئة شريط

مسجَّل في قضايا وموضوعات مختلفة، في حين تُعد كتب **الحوالي** التي اختارها **فندي** كتباً قصيرة، كما إنه أهمل أكثر الأعمال أهمية **للحوالي** وهو رسالة الدكتوراه التي أعدها تحت عنوان **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**؛ هذا العمل الذي يُعدّ إسهاماً حقيقيّاً في العقيدة الإسلامية، وكذلك في الدراسات الفقهية. وقد أظهر **الحوالي** في هذا العمل القدرة العلمية في مناقشة المشكلات المعقَّدة، وتحليلها في المجتمعات والدول الإسلامية. وذلك في عدة مجالات: اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية. علاوة على ذلك، تُعد معظم الأشرطة التي سجلها شروحاً للعقيدة، وهناك شروح سُجِّلت على أكثر من ٣١١ شريط كاسيت تمثّل جوهر أفكار **الحوالي** الأساسية. وقد تغاضى **فندي** عن معظم هذه الأعمال العلمية.

اقترف **فندي** الخطأ نفسه عندما تناول خطابات **العودة**؛ حيث إنه كتب فصلاً كاملاً من المُفترَض أن يعطي فكرة شاملة عنه، لكنه اعتمد فيه على خمسة عشر شريط كاسيت فقط. وحتى وقت اعتقال **العودة** في شهر أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٤م، أنتج أكثر من ٨٠٠ شريط كاسيت. وقد استخدم **فندي** عملية القطع واللصق[٥]، موجهاً القارئ إلى تكوين صورة غير واضحة إذا لم تكن سطحية عن أفكار **العودة** ودوره. وتجاهل أعماله الأساسية الإسلامية الفقهية التي أصدرها في النصف الثاني من الثمانينيات. علاوة على ذلك، تقدِّم **سلسلة رسائل الغرباء وضوابط للدراسات الفقهية** وغيرها من الدراسات التي أعدّها **العودة** نظرة حاسمة حول طبيعته الإسلامية العلمية ومكانته.

ومن جانبه، افترض **فندي** أن الخطاب السعودي المُعارِض يتحدّد بالمتغيرات الخارجية مثل حرب الخليج، والدور الأمريكي في الشرق الأوسط أكثر مما يتحدّد بالمتغيرات الداخلية. وهناك خطآن هنا، **أولهما** هو صفة «المُعارِض» التي تعطي الانطباع بأن خطابات **الحوالي** و**العودة** كانت، في المقام الأول، سياسية، في حين كانت هذه الخطابات

(٥) محادثة هاتفية مع د. خالد العودة، وهو الأخ الأصغر لسلمان العودة، بتاريخ ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٢. وقد انتقد خالد العودة منهج فندي في كتابه، وشكّك في موضوعيته.

إسلامية فقهية في طبيعتها، وتغذي حجة الفقه جميع أجزاء التحليل الأخرى، ومن بينها القضية السياسية. علاوة على ذلك، يجب دراسة جميع المتغيرات الخارجية دراسة دقيقة. وقد طوّر العلماء الثلاثة **الحوالي والعودة والعمر** من رؤاهم قبل الغزو العراقي لدولة الكويت الذي كانت نتيجته قدوم القوات الأمريكية إلى الأراضي السعودية.

فتنة: حرب في قلب الإسلام ـ جيل كيبيل (٢٠٠٤م)

من الجدير بالذكر أن قوة هذا الكتاب تكمن في سعيه إلى فهم الشرق الأوسط في ضوء نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، والأسباب الكامنة وراء العنف سواء من القاعدة أم من مجموعات متعلقة بها، بوصفه نوعاً من أنواع «الجهاد الإسلامي»، أو من الولايات المتحدة الأمريكية في استراتيجيتها التي أعلنت عنها، وهي «الحرب على الإرهاب». وتناول المؤلف في هذا الكتاب عدّة قضايا، وحاول أن يربطها بعضها ببعض، ومن بينها عوامل متنوعة مثل: فشل اتفاقيات أوسلو للسلام، وكذلك سياسة المحافظين الجدد الأمريكية، وأيديولوجية القاعدة، بالإضافة إلى استراتيجيتها وكفاحها، وتبعات كل هذا على المملكة العربية السعودية في ضوء أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، و«الحرب الأمريكية على الإرهاب»، والأزمة العراقية، وخطر أوروبا؛ حيث إنها أصبحت ساحة للعنف والإرهاب، وقضية الجهاد وعدم الاستقرار في العالم الإسلامي.

بالإضافة إلى ذلك، يتضمّن هذا الكتاب مجموعة من المشاهدات السياسية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والمجتمعية التي تتناول مشكلات المجتمعات الشرق أوسطية التي تعاني البطالة، بينما يراكم الآخرون الثروات، ويحصلون على مناصب عليا من خلال القوة والنفوذ، ويسهم هذا بالطبع بدوره في العنف أو التوتر في هذه المجتمعات؛ مما يجعلها غير مستقرة. علاوةً على ذلك، يحتوي هذا الكتاب على بعض المشاهدات الخاصة باستغلالِ الحكومةِ الأمريكيةِ المحافظةِ بعضَ الأقليات في الشرق الأوسط، مثل: الشيعة والأكراد في دعم أجندتها في الشرق الأوسط، والتي تركّز، من بين الأشياء الأخرى، على إضعاف سيطرة السُنّة أو العرب، وهيمنتهم في المنطقة.

يتمثل ضعف هذا الكتاب في جوانب معينة؛ حيث إن هذه الدراسة لها طابع عنيف، ولم تتسم بالموضوعية في تناولها القضايا التي تناقشها. والقضايا التي أثارها المؤلف معقدة ومختلفة، وتتناول السياسة الإسلامية والعرب، والحركات الإسلامية، والفقه الإسلامي السُّنِّي، وكذلك السياسة الخارجية الأمريكية، وآثارها في أوروبا في ضوء العنف الذي يحدث في الدول العربية، المُعتَقَد بأنه ممكن أن يكون من قبل الجماعات الإسلامية ذات الصلة بتنظيم القاعدة. وهذه القضايا تحتاج إلى تناولها بشكل هادئ وموضوعي من أجل المساعدة في فهمها.

إن مناقشة هذا الكتاب للسياسة السعودية، وكذلك التجربة الإسلاميّة في المملكة العربية السعودية، أو الإسلام السياسي السعودي سواء على المستوى الداخلي أو الدولي من جانب الدولة أو المجتمع، والأفكار والمعتقدات الفكرية ذات الصلة ـ كلها تُعدّ سطحية نوعاً ما في أصل جوانبها وكأن الكاتب يرى الأمور بـ«منطق الأزمات». فقد أكّد أن المملكة العربية السعودية سواء الدولة أو المجتمع، وكذلك الحركة الوهابية، وأفكار جماعة الإخوان المسلمين، أو خليط الأفكار الوهابية وأفكار جماعة الإخوان المسلمين وكذلك القيادة الإصلاحية ـ وأشير إليها في شخص **الحوالي والعودة** ـ أكّد أن لكل من هؤلاء بناءً عنيفاً، وأن كل هذه العناصر مسؤولة عن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وغيرها من أعمال العنف التي شهدها العالم الغربي.

من الضروري فهم العنف وأسبابه الأساسية سواءً أكان باستخدام القوة من أجل التغيير والإصلاح أم الجهاد أم الإرهاب أم التغيير الثوري. فيجب أن يُعد الإسلام السياسي السعودي من النواحي الدينية والاجتماعية والسياسية والتاريخية ـ إما من خلال ممارسات الدولة، أو الأطراف غير المنتمية إلى دولة ـ تطوراً تاريخيّاً معقَّداً، ويجب ألا يُتنَاوَل بوصفه «رد فعل»؛ حيث إن هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تميل إلى جعل الكاتب يركّز على القضية الإسلامية السعودية. ومن الجدير بالذكر أن وضع الحركات الإسلامية، والفكر الإسلامي، والتجارب الإسلامية في الدول الإسلامية، أو الإسلام كله تحت المحاكمة، لن يساعد على فهم نتائج هذا العنف في الغرب، ولا في فلسطين المحتلة، ولا في العراق.

فعلى الرغم من أن النظرية الواقعية أو «السياسة الواقعية» لها عدة خصائص جدلية منهجية، وهذا بحاجة إلى المناقشة هنا. ولكن يجب أن يطبِّق الكاتب على الأقل هذا الإطارِ النظري؛ لفهم آثار هذا الصراع بصورة موضوعية.

بالإضافة إلى ذلك، كانت المناقشة حول قضية الجهاد مبسَّطة؛ حيث حاول المؤلّف تناول القضية من خلال ممارسات تنظيم القاعدة، والجماعات الجهادية، ولم يتناول مقوّمات مبدأ الجهاد الإسلامية الفقهية. فيجب أن يُنظر إلى مبدأ الجهاد بأنه قضية فقهية لا بد أن تُراعى فيها المشاهدات الشرعية، وتناول هذه القضية من الناحية العلمية، ثم ربط ذلك بالواقع وبالسياسة، في حين استخدام الناس لمبدأ الجهاد وسيلةً من أجل التغيير والإصلاح هو موضوع متعلق بفهمهم وتجاربهم.

إن مناقشة المؤلف لقضية الشيعة والسُنّة في العراق تفتقر إلى التوازن؛ لأنها تظهر أنه يفضّل الطرف الأول وبأنه ضدّ الطرف الثاني. إن معالجة الكاتب للقضية الإسلامية في أوروبا مشيراً إلى المجتمع الإسلامي فيها وإلى السياسة الأوروبية تجاه هذا المجتمع تفهم كأنها تهدف إلى تحويل سياسة أوروبا المتسامحة إلى سياسة أقل تسامحاً، وإلى تحفيز الحكومات الأوروبية لتسير في هذا الاتجاه.

ومن أجل حل مشكلة العنف الذي ينفذه المسلمون في أوروبا، أو المشكلة المحتملة للعنف، أكد جيل كيبيل أن المسلمين في أوروبا أو القاطنين فيها يجب أن يندمجوا في النظام الأوروبي، وأسلوب الحياة هناك. وفي هذا الصدد، رأى **سلمان العودة** أنّ الأقلّيات المسلمة في أوروبا، أو في الغرب يجب أن تحاول أن تُقْحِمَ نفسها في المجتمعات أو الأنظمة الأوروبية أو الغربية، وذلك من خلال السلوكيات والبرامج، وتحترم القوانين، وتسهم في تلك المجتمعات، في حين تحافظ في الوقت نفسه على هويتها الإسلامية(٦). ولم يتطرق المؤلف إلى أهمية أن تحاول الحكومات الأوروبية بصفتها مجاوِرة للعالم الإسلامي أن تحلّ الأزمة الخاصة بالعرب والمسلمين من منظور الغرب الإمبريالي الصليبي

(٦) سلمان العودة على قناة «أم بي سي»، في ٢٠٠٦/٩/١.

الذي يسعى إلى السيطرة، وإضعاف الشرق الإسلامي، في ظل وجود القضية الفلسطينية، والأزمة العراقية، والتدخلات السلطوية في العالم الإسلامي، وهي أمثلة شاهدة على الوضع. وهنا ينبثق سؤال أساسٌ هو: كيف يمكن تصحيح هذا المفهوم الخطأ عن الإسلام والمسلمين من الناحية العملية؟

على الرغم من أن المؤلف تناول في خاتمة الكتاب الرغبة في إحلال السلام العالمي من أجل تقليل التوتر والمخاطر التي تواجه العالم الإسلامي، فإنه أعطى انطباعاً بأن المؤلف يهدف إلى تهديده العالم أكثر من السعي إلى تحقيق عالم مدني يحافظ على مصالحه ومصالح الغرب المشترَكة الحداثة، ويقلل من التوتر المنتشر في العالم.

وقد أكّد الكاتب أنه يجب على المسلمين أن يوجِّهوا أنفسهم ومعتقداتهم نحو الحداثة، وثقافة النهضة الأوروبية، وإلا فسيتعرضون لتدمير عُقْر دار الإسلام بصورة تشبه تأكيد الرئيس جورج بوش في أواخر شهر آب/أغسطس عام ٢٠٠٥م أن الشعب العراقي يجب أن يقبل الدستور العراقي الجديد الذي عارضته عدة قوى عراقية ومدنية داخلية، وإلا فستشهد العراق حرباً أهلية. والجدير بالذكر أن قدرة الولايات المتحدة على إلحاق الأذى، أو إحداث الفوضى في العالم الإسلامي معروفة ـ كما يلمّح المؤلف ـ ويمكن أن ترى ذلك في أفغانستان (بدءاً من عام ٢٠٠١م)، وفي العراق (٢٠٠٣م)، وفي لبنان (٢٠٠٦م) في دعم الهجمات الإسرائيلية عليه. فمن الناحية التاريخية، جلبت القوى الخارجية الفوضى في العالم الإسلامي من خلال الاستعمار وغيره من أشكال التدخل في شؤون البلاد. وقد جلبت السياسة المعاصرة سواء الخارجية أم الداخلية إلى الدول الإسلامية أو إلى الحركات الإسلامية مأزق العيش بمشكلات داخلية، أو ظروف سيئة بسبب التدخل الخارجي.

يتوقع المؤلّف أنه من الممكن أن تمثّل الولايات المتحدة الأمريكية أو غيرها من القوى الغربية تهديداً على الأراضي الإسلاميّة المقدسة في مكة والمدينة. وكما يشير المؤلّف، فمن المتوقع أن تستهدف القوى الخارجية هذه الحرمات الإسلامية. وعلى المسلمين، كما تتطلب الشريعة الإسلامية، التحلي بالثبات عند استخدام القوة من أجل التغيير

والإصلاح (أي الجهاد)، إذا كانت لديهم الاستطاعة. إن الحفاظ على النظام المدني سواء الخارجي أم الداخلي أمر جوهري، ويعتقد المسلمون في أهمية تطبيق الجهاد إن استطاعوا إليه سبيلاً بوصفه من متطلبات الفقه الإسلامي. ويشير مفهوم الفتنة، في الفقه الإسلامي، إلى الفوضى وعدم الاستقرار والضيق والتمرد، والفساد والمشكلات، وذلك طبقاً لما ذكره المؤلف، ولكن مفهوم الفتنة يشير أيضاً إلى ترك الدين أو الإسلام، أي حالة الارتداد عن الدين إما بإرادتهم أو بالإجبار. فقد يستطيع المسلمون تحمُّل التدمير المادي أكثر من تحمّلهم التدمير الروحي بإجبارهم على ترك الإسلام، أو القضاء على المبادئ الإسلامية الرئيسة. وفي عصر العولمة يستطيع الكثيرون الوصول إلى هذه القدرة التدميرية التي من شأنها أن تقوّض السلام والهدوء العالميّيْن، وانتشار عدم اليقين.

صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧ ـ هشام العوضي (٢٠٠٤م)

يناقش هذا الكتاب العلاقة بين الحكومة المصرية تحت قيادة الرئيس **محمد حسني مبارك** وبين جماعة الإخوان المسلمين منذ عام ١٩٨٢م حتى عام ٢٠٠٧م، وجماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الأكثر تأثيراً في العالم العربي والإسلامي. ويمكن تلخيص ما تناوله المؤلف في ما يأتي:

كانت العلاقة بين النظام السياسي المصري وبين جماعة الإخوان المسلمين قد تشكلت بشكل كبير من خلال صراعهم المتزامن على الشرعية كلّ من زاويته المختلفة. وقد كانت المعاملة طيبة بين **مبارك** والإخوان خلال فترة الثمانينيات؛ لأنه ظنّ أنه باعتباره رئيساً جديداً سوف تعزِّز هذه السياسة شرعيته السياسية، ولكنه قام بقمع هذه الجماعة خلال فترة التسعينيات؛ لأنه كان حينها قد أعاد تحديد صراعه على الشرعية.

ومن جانبها، غيَّرت الدولة من سياستها تجاه هذه الحركة بشكل كبير؛ لأن أداء الجماعة الاجتماعي بدأ بالتحوّل إلى تيار ناشط من جهة

أخرى. وقد أضعفت المواجهة بين الرئيس **مبارك** ونظامه من جهة وجماعة الإخوان المسلمين من جهة أخرى خلال فترة التسعينيات شرعيتهم وثبطتهم، ولكنها قوّضت أيضاً شرعية **مبارك** القانونية، وفاقمت أزمته السياسية المتمثّلة في شرعيته.

من الجدير بالذكر أن كتاب **العوضي** هو دراسة نقدية للعلاقة بين الرئيس **مبارك** من جانب وجماعة الإخوان المسلمين من جانب آخر، من خلال تناول قضية الشرعية بوصفها مفهوماً أساسياً لهذه الدراسة. ولكن هناك بعض النقاط تحديداً تحتاج إلى المناقشة.

وفي الوقت الذي ناقش فيه المؤلف الصراع السياسي لإحدى أهم الجماعات الإسلامية ذات التأثير القوي في العالم العربي وفي مصر، وهي جماعة الإخوان المسلمين، افتقر إلى تناول الأمر في إطار إقليمي ودولي؛ لأن مناقشة العلاقة أو الصراع بين الإخوان المسلمين والحكومة المصرية يجب أن تكون شاملة. وتحديد إطار داخلي إقليمي وعالمي للمناقشة من شأنه أن يساعد في وضع صراع الإخوان المسلمين السياسي في القالب الصحيح.

وعلى الرغم من أن **العوضي** ناقش صراع الإخوان المسلمين السياسي، فإنه احتاج إلى فهم فقه الحركة للشرعية والتصدي له، استناداً إلى فقه السياسة الشرعية الذي يحكم صراع الحركة السياسي. ومن الممكن أن تجمع الشرعية الفقهية السياسية الإسلامية السُنّية بين جميع جوانب الشرعية التي نوقشت في هذا الكتاب. إن كلمة الشرعية مُشتقة من كلمة الشرع بوصفه أساساً لها. ومن الممكن أن يقبل الفرد افتراض المؤلف أن صراع الجماعة السياسي لم يَسْعَ إلى الإطاحة بالحكومة، ولكن لا يعني ذلك أن الإخوان المسلمين، أو أيّاً من التيارات الإسلامية السياسية الأخرى لا يمتلكون الحق في السعي إلى السلطة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؛ حيث إن السلطة مصطلح شامل جامع ويتضمن الجانب السياسي الذي يمكن السعي إليه بكل الوسائل الشرعية الممكنة.

العلاقة بين العلماء والحكومة في المملكة العربية السعودية المعاصرة: علاقة اعتماد متبادل ـ أليخاندرا غالندو مارينز (٢٠٠١) (أطروحة دكتوراه، جامعة دُرَم (Durham)، شباط/فبراير ٢٠٠١)

تُعد هذه الدراسة الحديثة التي أجرتها الباحثة **أليخاندرا غالندو مارينز** جديرة بالدراسة والبحث، فمن الملحوظ أن **العلاقة بين العلماء والحكومة في المملكة العربية السعودية المعاصرة**(٧) دراسة ـ كما يوحي عنوانها ـ تدقق النظر في العلاقة بين العلماء والحكومة في المملكة العربية السعودية منذ نهاية فترة السبعينيات حتى عام ١٩٩٩م. فقد أشارت الكاتبة إلى أن العلاقة بين العلماء والحكومة قائمة على الاعتماد المتبادل، والحجة الأساسية هي أن دور العلماء ذو سلطة عليا في شرعية الحكم الملكي. وقد اتفقت هذه النظرة بشكل خاص مع ادّعاء الكاتبة بأن شرعية الحكم الملكي الإسلامية السُنّية أمر أساس، وتسعى الحكومة السعودية جاهدة من أجل الحفاظ على هذه الشرعية. وقد اتفق مؤلف الكتاب مع الاستنتاج الذي توصلت إليه **مارينز** بشأن حاجة الحكم الملكي إلى العلماء من أجل الحفاظ على شرعيته، ويُعد ذلك فهماً مهمّاً للدور الجوهري الذي تقوم به المؤسسة العلمية الإسلامية السُنّيّة السعودية، على الرغم من أنها استخدمت مصطلح العلماء الرسميين في السياسة السعودية.

علاوةً على ما سبق، يمكن استخلاص بعض الملحوظات المهمة من مناقشات **مارينز**. فعلى الرغم من أن **مارينز** ركّزت بشكل أساس على دور العلماء الرسميين، فقد ناقشت في الفصل الأخير دور العلماء المُعارِضين، وقد كانت تعني بذلك، بشكل واضح، **الحوالي والعودة** وغيرهم من أصحاب التيارات، أو المنظمات الإسلامية السعودية مثل لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية التي يقع مقرها في لندن. كما كانت مناقشتها لدور **الحوالي والعودة** ضمن مناقشة الالتماسيْن الإصلاحييْن اللذيْن قُدِّما عامي ١٩٩١ و١٩٩٢م، وطالبا بالتغيير والإصلاح السياسييْن. على الرغم من

---

(٧) Alejandra Galindo Marines, «The Relationship between the 'Ulama and the Government in Contemporary Saudi Arabian Kingdom: An Interdependent Relationship?,» (Ph.D Dissertation, University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies,

ذلك، كان تركيز مارينز المحدّد على **الحوالي والعودة** أمراً هامشيّاً وضعيفاً، واعتمد على مصادر ثانوية مثل رؤية **فندي** التي أوضحناها مسبقاً[٨]. ولم تتناول **الحوالي والعودة** من منطلق أنهما يمثلان حركة إسلامية سياسية علمية فاعلة ومستمرة. ولم تكتشف **مارينز** العناصر المشتركة بين الحكم الملكي والعلماء المعارضين؛ مُشِيرَة إلى **الحوالي والعودة**، حيث إن مفهوم الشرعية المشتركة ممكن أن يُشرح من قبل هذه المؤلفة. وقد وسّع المؤلف تركيز **مارينز** الهامشي باتجاه جعله شاملاً ومعقداً وعلمياً من خلال التركيز الكلي على سلوك القيادة ورؤيتها السياسيْن.

في جميع الدراسات التي ذكرناها آنفاً، تركز الأطر التحليلية على النظام الحاكم أو الحكومة بوصفهما طرفاً مهماً في إدارة السياسات. وفي هذه الحالة يكون للأطراف الداخلية السعودية، أو الأطراف الخارجية، أو القوى المجتمعية مراتب هامشية في المؤلّفات، أو إنه تمّ التغاضي عنها. وعلى النقيض من ذلك، يركّز هذا الكتاب على دور الأفراد والأطراف غير الحاكمة في السياسة السعودية.

تحديد المستقبل

في هذا القسم، سوف نناقش احتمالية تحوُّل سياسة التهدئة التي تتبعها القيادة الإصلاحية من أجل التغيير والإصلاح إلى سياسة ثورية. فقد تجنبت القيادة الإصلاحية الثورة سياسةً أساسية، كما إن أحداث التسعينيات أظهرت بشكل واضح أن القيادة لم تكن تسعى إلى التغيير والإصلاح السياسيْن عن طريق الخروج على الحاكم. فمنذ الإفراج عن القيادة في شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٩٩م حتى عام ٢٠٠٦م، كانت القيادة تطبق سياسة التهدئة تجاه الحكم الملكي؛ توضيحاً لتعزيز سياسة الثورة الخاصة بها. فلم تنسحب القيادة من النظام السعودي السياسي كما فعلت أحزاب المعارضة الإسلامية السعودية الأخرى، مثل الحركة الإسلامية للإصلاح التي يقع مقرها في لندن، والتي انسحبت من النظام

2001).

السياسي، وصَعَّدت نضالها السياسي ضد الحكم الملكي، وأخذت تُدِير أنشطتها السياسية من خارج المملكة العربية السعودية.

تختلف القيادة الإصلاحية عن غيرها من الحركات الإسلامية، وكان نشاطها داخل المملكة العربية السعودية يتمركز حول:

- العمل ضمن النظام السياسي، وفي ساحات يسمح بها الحكم الملكي، وفي العصر الذي تبع فترة الاعتقال استخدمت تقنية أخرى مثل الإنترنت، وفضاء الإعلام (وبذلك أتاح عصر العولمة فرصاً كثيرة من أجل التعبير عن الآراء بعيداً عن سيطرة الدولة أو إشرافها).

- الحفاظ على وجودها في الميدان الداخلي السعودي وعلى قاعدتها المجتمعية.

- الحرص على استمرار تطبيق سياسة التسوية تجاه الحكم الملكي.

من الجدير أن نرى أن حركة القيادة الإصلاحية تهدف إلى توجيه المجتمع السعودي بأكمله نحو عملية ثورية للوعي الإصلاحي الإسلامي، مع التزام متنامٍ بالإسلام الذي يقود نحو التغيير والإصلاح التدريجيَيْن عبر وسائل غير عنفيه. فلم تكن تعني سياسة التسوية التي اتبعتها القيادة الإصلاحية أنها قد كيّفت نفسها اجتماعياً على تقبُّل النظام السياسي بشكل كامل أو من دون تشكيك. فقد اختلفت القيادة من جانبها مع الحكومة السعودية خلال فترة التسعينيات، وقد عمل هذا الصراع السياسي في هذا العقد بدوره بمنزلة ساحة اختبار لتحديد قدرة الحركة الإصلاحية الإسلامية السُنّية على تقديم التغيير والإصلاح.

من الجدير بالذكر أن جوانب المعارَضة، ومناحي الإصلاح الإسلامي خلال فترة التسعينيات تمثّلت في:

- التركيز على النظام السياسي بحدّ ذاته، بوصفه مصدراً لمشكلات الدولة والمجتمع، مع التركيز على النظام هدفاً سياسياً محدوداً.

- تطوّر عدم رضى القيادة الإصلاحية إلى إحباط وغضب وانفصال وتصارع في الأهداف وشدّة وتوتر.

- بروز القيادة الإصلاحية وغيرها من الإصلاحيين الإسلاميين السُنّة.

في الفترة التي تلت الاعتقال، قلّصت القيادة الإصلاحية من الاصطدام بالحكم الملكي من خلال تعديل بعض قيمها السياسية البارزة، وتحركت تجاه الحكم الملكي بعد أن عدَّلت سلوكها؛ ساعيةً بذلك إلى التأثير فيه بالطريقة التي تراها مقبولة بالنسبة إليه. وعلى الرغم من أن القيادة الإصلاحية حاولت التأثير في اتجاه السياسة الحكوميّة السعودية، فهي لا تزال منفصلة عن الأجزاء الأساسية في النظام السياسي الذي يضم بشكل أساس السياسات الخارجية والداخلية التي تحتاج إلى الإصلاح، والتأسيس على أساس إسلامي سُنّي فقهي؛ وفقاً لما جاء في حجج القيادة في التسعينيات. وفي عام ٢٠٠٥م، طلب العودة بأن تطوير النظام السياسي الجديد، أي الإنتخابات البلدية، يجب أن يتضمن مجلس الشورى السعودي بوصفه سلطة قضائية.

لم تعُد القيادة الإصلاحية إلى المناصب الأكاديمية والتدريس في الجامعات مرة أخرى، ولم يُعَيِّن الحكم الملكي كذلك أيّاً من أعضاء القيادة في المناصب الحكومية المهمة أو المؤثرة. وحتى شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠٣م، لم يكن الحكم الملكي يطبِّق الإصلاحات والتغييرات التي طالبت بها القيادة وتحالفاتها الإصلاحية الإسلامية السُنّية. ولكن في الوقت نفسه ظلت مطالب القيادة شرعية، وكان تقديم النظام الانتخابي لأول مرة في ربيع عام ٢٠٠٥م خطوة إصلاحية مهمة، على الرغم من أنه طُبِّق على المستوى البلدي فقط.

كان للقيادة الإصلاحية بعض القيم السياسية الإسلامية الفقهية التي تتعارض مع النظام السياسي. ولم يرتبط ولاؤهم قط بالنظام السياسي الملكي، بحد ذاته؛ لأن الولاء قضية إسلامية فقهية، وأمر يتعلق بالإيمان، ومفهوم يجب أن يكون محدّداً طبقاً للشريعة الإسلامية ومشروطاً بها.

إن معنى شرعية الدولة ودعم الحكومة أمر مُعَرَّض للخطر، وذلك عندما يكون النظام السياسي لا يتوافق مع القيم السياسية الإسلامية السُنّية القائمة على الفقه ولا يدعمها، وإذا كان النظام السياسي عاجزاً عن إيجاد الظروف الملائمة وحمايتها والحفاظ عليها من أجل الحفاظ على تلك القيم أو توفيرها. ومن هذه النظرة تظهر بداية الصراع.

قد توجد بعض العناصر الإسلامية السُنية المهمة، ونظيراتها السياسية المعارضة بوصفها حالة محتملة من التفكير يمكن أن توجد مناخاً ثورياً إصلاحياً إسلامياً سُنياً. وعلى المدى الطويل، قد يحدث تغيير ثوري إصلاحي إسلامي سُني، ويمكن أن ينبع من التوقعات والتأويلات، والتحالفات، والقدرات والطموحات الثورية، والسياسات العلمانية، والروابط الخارجية، والآلية المؤسسية، وغيرها من الأزمات.

تُعدّ هذه المتغيرات مكوّنات مترابطة داخلياً ومكمِّلة إحداها للأخرى، وتهدف إلى تشكيل إطار لخطة محتملة متعلقة بظروف عامة سابقة للتغيير الثوري الإصلاحي الإسلامي المحتمل، أو لتسهيل تحويل النضال المدني من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن إلى عملية ثورية. ومن الجدير بالذكر أن احتمالية النضال السياسي المدني، وحجمه سوف يختلفان بصورة مباشرة باختلاف هذه المتغيرات.

التوقّعات

من الممكن أن تؤدي التوقّعات الإصلاحية دوراً في إيجاد مناخ ثوري إصلاحي إسلامي سُني، وذلك إذا تحوّلت إلى توقعات متزايدة عالية بارزة. فعلى الرغم من أن القيادة تطلب التغيير والإصلاح، وتتوقّع وجود قيم ومبادئ ومنافع إسلامية، فإن القيادة تؤمن استناداً إلى شرعيّتها بأنها من أجل تحقيق هذه التوقّعات ليس عليها توقُّع أن يلبي الحكم الملكي جميع مطالبها الإصلاحية أو معظمها. علاوةً على ذلك، يُعدّ موقف القيادة تنويريّاً إذا تعلق الأمر بالأفكار الإصلاحية الإسلامية السُنّية، أكثر من كونه موقف جماعة ثورية سياسية تناضل حتى النهاية آخذة اتجاهاً عنفياً من أجل تحقيق طلباتها.

إن هذه التوقعات ليست أو يجب ألا تكون كذلك، عالية، كما إنها لم تمثّل ضغطاً شديداً أو عاملاً يمكن أن يدفع القيادة الإصلاحية إلى إجراء أي عمل ثوري. والهوة الواسعة، بين التوقّعات والواقع، أو بين ما يفكر به الإصلاحيون ويسعون إلى الحصول عليه والواقع، من الممكن أن تؤدي إلى ظهور التغيير الثوري. فلطالما كانت القيادة الإصلاحية تستخدم العقلانية الإسلامية السُنّية التي تدعم التوقّعات الأقل، وهذه العقلانية

توضح أن معادلة التقدّم والتراجع يمكن تطبيقها على حدّ سواء في أثناء السعي نحو التغيير والإصلاح.

يبدو أن الصراع المدني السياسي من أجل التغيير والإصلاح مُرْضٍ لتوقّعات القيادة الإصلاحية، كما يبدو أن القيادة الإصلاحية تقدر القيم والمبادئ والظروف الإسلامية السُنية المكتسبة، وأي تناقض بين القيم والمبادئ والظروف الإسلامية السُنية والمكتسبات الواقعية لم يؤدِّ إلى التفكير في إشعال فتيل ثورة. ولكن قد تزيد توقعات القيادة الإصلاحية الفجوة وتؤدّي إلى حدوثها، بين التوقعات والإنجازات، كما قد يصبح النضال السياسي عالي الخطورة؛ مما قد يزيد بدوره احتمالية وقوع موقف ثوري. إن زيادة مستويات التوقعات سوف تسهم بدورها في احتمالية رؤية تأسيس حركة ثورية إصلاحية إسلامية سُنّية. وكلما زادت التوقعات، زاد احتمال تغيير إصلاحي إسلامي سُنّي ثوري.

التفسيرات

من الممكن أن تؤدّي التفسيرات الإسلامية السُنية الفقهية الإصلاحية دوراً في إيجاد مُناخ ثوري، وذلك إذا تحوّلت إلى تفسيرات ثورية. فلم تقدّم القيادة الإصلاحية تفسيرات ثورية سياسية إصلاحية قطعية واضحة تُضْفِي الشرعية على أي حركة ثورية إصلاحية إسلامية سُنّية.

وفي غياب هذا الشكل من أشكال التفسير الثوري، أو الاجتهاد، هناك أوجه تشابه بين القيادة الإصلاحية وبين الحكم الملكي أكثر من أوجه الاختلاف معها. وتدور أوجه التشابه هذه حول المبادئ والأصول الإسلامية السُنّية بوجه عام، ودعوة **محمد بن عبد الوهاب** بشكل خاص. وبهذين البُعْدين الخاص والعام، تظهر لنا شرعية متبادلة بين الحكم الملكي والقيادة الإصلاحية. إن منهجيّة الفهم المتبادل بين الحكم الملكي والأساس الإسلامي السُنّي الفقهي تجسِّد هيكلاً مشترَكاً مهمّاً يجعل القيادة والحكم الملكي مشتركيْن إلى حدّ ما في لغة فقهية واحدة، ويوجد انسجاماً سياسيّاً متبادَلاً، وأمناً خاصّاً، وشرعية متبادَلة من الممكن أن تؤدّي إلى ردع تعزيز تطور الصراعات.

كلّما زادت الاختلافات بين الحكم الملكي والقيادة الإصلاحية،

زادت احتمالية قيام ثورة والتوصل إلى تفسيرات ثورية للفقه السياسي الإسلامي السُني بوجه عام، وخطاب ابن عبد الوهاب الإسلامي السُني بوجه خاص، وزادت احتمالية التغيير الإصلاحي الإسلامي السُني الثوري.

التحالفات

أدركت القيادة الإصلاحية بشدة أهمية بناء تحالف أو ائتلاف إصلاحي إسلامي سُنّي واسع المدى عبر الدولة والمجتمع، سياسةً استراتيجيةً من أجل التغيير والإصلاح السياسيّيْن. علاوةً على ذلك، سعت القيادة إلى تشكيل تحالف إصلاحي إسلامي سُنّي مشترك من أجل تشكيل رأي عام إصلاحي إسلامي سُنّي يدعم مطالب التغيير والإصلاح السياسيّيْن، ويزيد من الالتزام بالإسلام السُنّي.

من أجل الوصول إلى هذه الغاية، وجّهت القيادة الإصلاحية خطابها إلى جماعة المواطنين الإسلاميين السُنّة السعوديين بوجه عام، وإلى المجتمع الإسلامي السُنّي السعودي الإصلاحي بوجه خاص. ومن هنا يمكن أن تصبح الرسالة الإصلاحية والفقهية الإسلامية السُنّية لغة عامة ومشترَكة، ويمكن بدورها أن تجذب جماعة المواطنين المسلمين السُنّة كلهم وتحرّكهم، والمجتمع الإسلامي السُنّي السعودي الإصلاحي على وجه الخصوص.

ومن جانبها، سعت القيادة الإصلاحية إلى أن تُرى بوصفها هيئة إصلاحية إسلامية سُنّية على قاعدة أشمل وبوصفها ممثِّلة لجماعة المواطنين الإسلاميين السُنّة السعوديين، والمجتمع الإسلامي السُنّي السعودي الإصلاحي على وجه الخصوص. ومن الضرورة بمكان أن تؤدي هذه العملية إلى أن توفّق القيادة بين مصالحها الخاصة ومصالح المواطنين الإسلاميين السُنّة السعوديين كلها، وبين مصالح المجتمع الإسلامي السُنّي السعودي.

من الجدير بالذكر أن التحالف الإصلاحي الإسلامي السُنّي السعودي يمكن أن يكون منظمة سياسية محترفة فاعلة واسعة النطاق شاملة، مع أنّ هناك احتمالية للإطاحة بهذه المنظمة من جانب عناصر ثورية. ومن الممكن أن يحدث هذا التغيير الثوري في إطار التحالف السياسي

الثوري، والتحالف الإصلاحي الإسلامي السُنّي المنظَّم المتماسك، مما قد يؤدي إلى مشاركة شعبية واسعة النطاق تحت لوائه. ويُعَد موقف القيادة الإصلاحية الاستراتيجي هذا حاسماً في توجيه هذا التحالف.

القدرات

تحدّد القدرات الملكية من جانب وقدرات القيادة الإصلاحية من الجانب الآخر صراعهما السياسي. فلم يؤدِّ نضال القيادة السياسي الذي استمر لأكثر من عقديْن إلى ثورة، ولم تمسك إحدى الجماعات بزمام الأمور السياسية؛ منتزِعة إياه من السلطة الحاكمة، ولم تؤسّس نظاماً سياسيّاً جديداً بشروطها الخاصة، ولم تمتلك القيادة الإصلاحية القدرات المادية أو الإلزامية لتكون في منصب انتزاع السلطة من الدولة، في ظلّ امتلاك الدولة القدرة الإلزامية التي يمكن أن تستخدمها بسهولة ضد إرادة القيادة الإصلاحية وغيرها من القوى الإصلاحية الإسلامية.

أما القدرات التي تمتلكها القيادة الإصلاحية، فإنها فكرية في طبيعتها وأصلها، كما إن قدرتها الفكرية الإسلامية مؤثرة ومستقلة. ومن الممكن أن تبعد هذه القدرة السلطة الإلزامية المَلكية، وأجهزتُها بإصدار الفتاوى، أو الحجج المقنعة خلال فترات أزمات النظام السياسي أو التغيير الثوري. وهنا من الممكن أن تتغلب القدرة الإسلامية السُنية على قدرة الحكومة، ومن الممكن أن يكون التغيير الثوري الإصلاحي الإسلامي السُنّي انتصاراً أكثر شعبية وسموّاً من الانتصار العسكري. وكلما وُجِّهَت قدرات القيادة الفكرية الإسلامية السُنية إلى إبعاد قدرات الحكومة الإلزامية، زادت احتمالية أن يحدث التغيير الثوري الإصلاحي الإسلامي السُني.

الطموحات الثورية

من الجدير بالذكر أن البيئات الإقليمية والدولية قد توجد حالة تفكير ثورية. ففي أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، تفاعلت القيادة الإصلاحية مع الأحداث الجوهرية الخاصة بانهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الشيوعية مجادلةً أن التغيير والإصلاح يمكن أن يكون في صورة

إسلامية سُنية في أطراف أخرى في العالم. وفي الوقت الذي يمكن أن تُحقِّق فيه بعض التغيير الديمقراطي أو الثورة، أو التغيير الليبرالي أو الثورة، أو التغيير الشيوعي الماركسي أو الثورة، فمن الممكن أن تحقق دول أخرى تغييراً إسلامياً سُنياً أو ثورة في عالم الصراع والتنافس والتفاعل. من الممكن أن تشكل البيئة الدولية أفكاراً أو طموحات من أجل التغيير والإصلاح من دون اتباع ضروري، أيديولوجياً، لأنموذج التغيير والإصلاح الذي حدث في تلك البيئة.

قد يرى الإصلاحيون أن بعض التغييرات والتطورات السياسية الإقليمية قضية إيجابية، أو فرصة سياسية تُوحِي بقدوم موجة من النضال من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن. وفي هذه الحالة، يجب أن تنتج البيئات الإقليمية والدولية حالة تفكير ثورية، من شأنها أن تسهِّل التحويل من النضال المدني من أجل التغيير والإصلاح السياسييْن إلى ثورة. وكلما زاد تأثر حالة التفكير الثورية بالبيئات الإقليمية والدولية، زادت إمكانية التغيير الإصلاحي الإسلامي السُنّي الثوري.

السياسات العلمانية والروابط الخارجية

من الممكن أن تؤدي سياسات الحكم الملكي العلمانية، والروابط الخارجية الخاصة بالمملكة إلى تحول النضال السياسي الأقل خطورة إلى نضال سياسي أكثر خطورة، مما قد يُمَهِّد الطريق إلى تغيير إصلاحي إسلامي سُنّي ثوري. وقد عَدَّت القيادة الإصلاحية سياسات الحكم الملكي العلمانية، وروابطه الخارجية، وكذلك المصالح الخارجية أو الإمبريالية ـ أنها جدلية. وقد قيَّمت القيادة نضالها السياسي على اعتبار أنه وسيلة من أجل التعبير عن المطالب السياسية، أو التصدي للسياسات غير المرغوب فيها مثل السياسات العلمانية الملكية غير المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، كما إنها عارضت الروابط الملكية مع الأطراف الخارجية. فعلى سبيل المثال، في التسعينيات، أصبحت معارضة القيادة للحكم الملكي قوية بشكل متزايد ليس فقط في ما يتعلق بالشؤون الداخلية، ولكن في ما يتعلق بعلاقة المملكة العربية السعودية بالولايات المتحدة الأمريكية.

وقد أدت تلك السياسات العلمانية الملكية، وارتباطها بالمصالح الخارجية إلى الشعور بعدم الرضى الذي يزداد، باستمرار هذه السياسات والصلات. وقد يمهد ذلك الطريق للتغيير الإصلاحي الإسلامي السُنّي الثوري. ومن المُرَجَّح أن تستمر القيادة في مواجهة السياسات العلمانية الملكية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وكذلك في معارضتها، وسوف تستمر في معارضة أي ارتباط بالمصالح الخارجية، إذا كان هذا الارتباط ضدّ الشريعة الإسلامية باعتباره غير أخلاقي، أو إمبريالي. على الرغم من ذلك، كلما اتّسع نطاق تطبيق السياسات العلمانية الملكية، وكلما زاد الارتباط بالمصالح الخارجية أو الإمبريالية، زادت احتمالية تغيير إصلاحي إسلامي سُنّي ثوري.

الآلية المؤسسية

تشير الآلية المؤسسية إلى ثلاثة عناصر، هي:

١ ـ استعداد الحكومة السعودية لتوفير وسائل للتعبير عن الآراء للقيادة الإصلاحية وغيرها من القوى الإصلاحية الإسلامية السُنّية السعودية.

٢ ـ قدرة الحكومة السعودية على التحالف مع مبادئ القوى الإصلاحية الإسلامية السُنية السعودية الأساسية مثل القيادة الإصلاحية، وعمل تنازلات في الوقت المناسب، وهو الأمر الذي لا يزال ممكناً في وقتنا الحالي من خلال الوفاء الكامل أو الجزئي بمتطلبات التغيير والإصلاح السياسييْن.

٣ ـ استعداد الحكومة السعودية لتطبيق الدستور السعودي.

إذا لم يكن الحكم الملكي مستعداً للسماح بإتاحة فرص مؤسسية وقانونية من أجل التعبير بكل صراحة عن عدم الرضى أو الغضب أو الخصومة غير العنيفة، فإن الاتجاه الثوري ممكن. وإذا لم يستطع الحكم الملكي تشكيل، مع مبادئ القوى الإصلاحية الإسلامية السُنّية السعودية الأساسية، مثل القيادة الإصلاحية أو المحافظة عليه، والقيام بتنازلات من خلال وفاء كامل أو جزئي بمتطلبات التغيير والإصلاح السياسييْن،

فسيزداد الصراع السياسي عالي الخطورة، مع احتمالية قيام ثورة. علاوة على ذلك، إذا لم يَستعد الحكم الملكي لتطبيق الدستور السعودي، فقد تزيد القيادة الإصلاحية، وكذلك غيرها من القوى الإصلاحية الإسلامية السُنية من صراعها السياسي من أجل التغيير والإصلاح السياسيين، وتزيد من ضغطها على الحكم الملكي؛ الأمر الذي قد يكون مبرَّراً بأنه صراع لتصحيح الدستور.

كلما طالت مدة مقاومة الحكم الملكي للسماح بحرية التعبير، طالت مدة مقاومته لتطبيق الدستور السعودي، وطالت مدة وفائه بمطالب التغيير والإصلاح السياسيين، زادت احتمالية التغيير الثوري الإصلاحي الإسلامي السني.

أزمات أخرى

قد تسهِم الأزمات المحلية التي ربما يشهدها الحكم الملكي والأطراف الخارجية (التي تتحالف مع النظام السياسي) في احتمالية حدوث تغيير ثوري إصلاحي إسلامي سُني. وقد يواجه أزمات من الداخل مثل الصراع الخاص بتوريث العرش الذي قد يؤدي إلى الصراع المسلح. وقد يستمر الحكم الملكي كذلك في مواجهة مشكلات شرعية، مع الأخذ في الاعتبار تغيّر السياسات العلمانية، وكذلك الروابط الخارجية، والمشكلات المالية التي قد تتعرض لها على سبيل المثال بسبب زيادة عدد السكان السعوديين، مما قد يؤدي إلى ضغوط على الدولة سواء مادية أم اقتصادية. ومثل هذه الأزمات الداخلية، أو المزيد من التطورات التي تشهدها قد تؤدي بنا إلى زعم اعتبار النظام السياسي أصل المشكلات التي تمرّ بها الدولة والمجتمع.

قد تشهد الأطراف الخارجية أو التحالفات أزمات أو حسابات وتداعيات سياسيّة تجعلها غير قادرة على التدخل في شؤون دولة أجنبية مثل المملكة العربية السعودية خلال فترة الأزمات، أو تؤدي بهم إلى سحب دعمهم الذي يقدّمونه إلى الحكومة المحلية؛ وذلك عندما تصبح المعارضة الداخلية مؤثرة وموحّدة وتصبح شرعية وقوية وواسعة النطاق. فإذا أصبح من الواضح أن الأطراف الخارجية المتحالفة لا تستطيع

التدخل، أو لن ترغب في التدخل، فإن البُعد الثوري للنضال السياسي من أجل التغيير والإصلاح قد يدخل حيز التنفيذ. وسوف يزيد عدم التدخل هذا من احتمالية تغيير إصلاحي إسلامي سُنّي ثوري ناجح. وفي هذه الحالة، ربما تزيد القيادة الإصلاحية من معارضتها للحكم الملكي، بانسجامها مع التحالف الإصلاحي الإسلامي السُنّي والمجتمع بالمعنى الشامل، خاصةً إذا ما أثرت هذه الأزمات في البُعد الأمني حيث سيُهدَّد الأمن العام.

كلما زادت الأزمات التي يمر بها الحكم الملكي، زادت احتمالية التغيير الثوري، وقَلَّت احتمالية تقديم المساعدات الخارجية إلى نظام مهدَّد، مع زيادة احتمالية تغيير ثوري إصلاحي إسلامي سُنّي.

ملخص

إذا كان من الضرورة بمكان أن يُغَيِّر النظام السياسي الإصلاحي الإسلامي السُني سيأتي من خلال تغيير إصلاحي إسلامي سُنّي ثوري، فإنه سوف يتغير بدفعة تاريخية بوصفه عملية تراكمية وسياسة اختيار، وتطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه مصلحة شرعية واضحة، وضرورة دينية.

ولكن إذا أيَّدت القيادة الإصلاحية أي ثورة إصلاحية إسلامية سُنية، فإن ذلك سيحدث في إطار حركة إصلاحية مدنية بدلاً من أن يكون ثورة عنيفة. وسوف يحدث هذا التغيير المدني السياسي فقط إذا رأت القيادة الإصلاحية، وكذلك المجتمع الإصلاحي الإسلامي السُنّي أنفسهم عاجزين أو غير فاعلين عن إحلال التغييرات المطلوبة ضمن النظام السياسي.

إن احتمالية تفعيل هذا الاتجاه الثوري الإصلاحي الإسلامي السُني على المدى الطويل ـ مشروطة بوجود المتغيرات المذكورة آنفاً ـ لا تعني أن سياسة القيادة الإصلاحية الحالية التي تتبعها لتهدئة الأوضاع غير عقلانية. فمن الممكن أن تعمل القيادة الإصلاحية بفاعلية ضمن النظام السياسي، وشرعية الدولة، وتستمر بشكل سلمي في جهادها بالقلب واللسان، ومن خلال أداء الأنشطة المدنية الإصلاحية الإسلامية السُنّية تجاه التغيير والإصلاح السياسيَّيْن.

الملاحــق(*)

ملحق (أ): «خطاب شوال» أو «خطاب العلماء»، شهر شوال عام ١٤١١ هـ (الموافق أيار/ مايو عام ١٩٩١م).

ملحق (ب): ترجمة إنكليزية غير معتمدة لـ «مذكرة النصيحة»، ١٩٩٢م.

ملحق (ج): القانون الأساسي السعودي (الدستور) الذي أُصدر في شهر آذار/ مارس عام ١٩٨٢م، بقرار ملكي، وأُعيد إصداره مرة أخرى في ٢٧ شعبان عام ١٤١٢هـ (الموافق ٣ آذار/ مارس ١٩٩٢م).

ملحق (ز): تصديق الشيخ سلمان العودة على «مذكرة النصيحة»، المملكة العربية السعودية، بريدة، ١٨/ ١٢/ ١٤١٢هـ (الموافق ٢٠/ ٦/ ١٩٩٢م).

ملحق (ح): تصديق الشيخ سفر الحوالي على «مذكرة النصيحة»، شهر ذو الحجة عام ١٤١٢هـ (الموافق حزيران/ يونيو عام ١٩٩٢م).

ملحق (س): فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز بإجازة سماع أشرطة الكاسيت وقراءة الخطابات التي تصدرها القيادة الإصلاحية، الفتوى رقم ٩٧٠، بتاريخ ١٠/ ٤/ ١٤١٤هـ (الموافق ٢٧/ ٩/ ١٩٩٣م)، دار الإفتاء، مكتب مفتي عام المملكة في المملكة العربية السعودية.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(*) نظراً إلى ضرورة الاختصار في ذكر الملاحق، فقد تم الاكتفاء بقائمة لأهم العناوين بأرقامها الأصلية. ومن أجل الحصول على القائمة الكاملة، أو نسخة من أي ملحق بعينه، يمكن

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

آل سعود، فيصل بن مشعل بن سعود. **رسائل أئمة دعوة التوحيد**. الرياض: مطابع الحميض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

آل الشيخ، محمد بن إبراهيم. **رسالة تحكيم القوانين**.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح **في النظرية السياسية من منظور إسلامي**. فيرجينيا؛ القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨. (سلسلة رسائل الدكتوراه؛ ٢٥)

ابن باز، عبد الله. **الإمام محمد بن عبد الوهاب: دعوته وسيرته**. الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ـــــ . **الحسبة في الإسلام**. تحقيق صلاح عزام. [د. م.]: دار الشعب، ١٩٧٦.

ـــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحرير بشير محمد عيون؛ تقديم محمد مازن المبارك. دمشق: دار مكتبة البيان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

ابن جبرين، عبد الله. **رسالة الإصلاح**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٢.

ابن عبد الوهاب، محمد. **الأصول الثلاثة**. تحرير عبد الله نجدي. [د. م.: د. ن.]، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ـــــ . **التبيان: شرح نواقض الإسلام**. تحرير سليمان بن ناصر بن عبد الله العلوان. عمّان: دار البيارق، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٠.

أحمد، فؤاد عبد الله. **شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام**. الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ/ ١٩٨٧م.

البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**. عمّان: دار النفائس، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م.

البعلبكي، روحي. **قاموس المورد (عربي ـ انجليزي)**. ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣.

البيانوني، محمد أبو الفتح. **جهاد الكلمة: معالمه وضوابطه**. بيروت؛ دمشق: الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. (كتب قيمة؛ ١٣)

تاج، عبد الرحمن. **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**. القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ٢ ج.

التميمي، عزام. **مشاركة الإسلاميين في السلطة**. لندن: منظمة الحرية للعالم الإسلامي، ١٩٩٤.

جريشة، علي. **أركان الشريعة الإسلامية**. الرياض: مكتبة وهبة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله (إمام الحرمين). **غياث الأمم في التياث الظلم أو «الغياثي»**. تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩. (من ذخائر تراثنا)

الحامد، عبد الله. **حقوق الإنسان بين عدل الإسلام وجور الحكام**. لندن: جمعية الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور.** فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٥)

حسنين، علي محمد. **رقابة الأمة على الحكام: دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم الوضعية.** بيروت: المكتب الاسلامي؛ الرياض: مكتبة الخاني، ١٩٨٨.

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. **شرح رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ.** القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٨.

ـــــ. **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي.** إشراف محمد قطب. القاهرة: دار الكلمة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

ـــــ. **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة.** القاهرة: مكتب الطيب، ١٩٩٩.

ـــــ. **وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج.** دالاس، الولايات المتحدة الأمريكية: مؤسسة الكتاب الإسلامي، ١٩٩١.

ـــــ. **يوم الغضب.** القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠١.

الخضراوي، ديب. **قاموس الألفاظ الإسلامية (عربي إنكليزي - إنكليزي عربي).** دمشق؛ بيروت: دار اليمامة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

خلف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية.** ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ/١٩٩٧م.

الدميجي، عبد الله بن عمر بن سليمان. **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة.** الرياض: دار طيبة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الراشد، محمد أحمد. **الرقائق.** دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣. (سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٣)

ـــــ. **صناعة الحياة.** ط ٣. دبي: دار المنطق، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

ـــــ. **العوائق.** دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣. (سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٢)

ـــــ. **المسار.** القاهرة: دار البشير، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. (سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ٥)

ـــــ . **المنطلق**. دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٩٩٣. (سلسلة إحياء فقه الدعوة؛ ١)

رحمة، عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الرحمن بن محمد. **الإنجاز في ترجمة الإمام عبد العزيز بن باز: حياته وجهوده العلمية والعملية والدعوية وآثاره الحميدة**. [د. م.: د. ن.]، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تاريخها ـ أعمالها. الرياض: الرئاسة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

الرفاعي، محمود. **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**. واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥.

الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١)

السدلان، صالح بن غانم. **الأنشطة الدعوية في المملكة العربية السعودية**. الرياض: دار بلنسية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩١٣ ـ ١٩١٤. ٣ ج في ١ مج.

ـــــ . **الموافقات في أصول الأحكام**.

الشيباني، محمد بن إبراهيم. **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**. الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٧. ٢ ج.

الشيزري، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله. **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**. تحقيق ودراسة علي عبد الله الموسى. القاهرة: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ضميرية، عثمان جمعة. **أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن حسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة**. جدة: دار المعالي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٥)

العبيدي، حمادي. **الشاطبي ومقاصد الشريعة**. بيروت؛ دمشق: دار ابن قتيبة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

العك، خالد بن عبد الرحمن. **الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية**. دمشق؛ بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

العمر، ناصر بن سليمان. **سورة الحجرات: دراسة تحليلية وموضوعية**. الرياض: مكتبة القصيمي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ـــــ . **العهد والميثاق في القرآن الكريم**. الرياض: دار العاصمة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

ـــــ . **فقه الواقع ومقوماته وآثاره ومصادره**. الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

العودة، سلمان بن فهد. **سلسلة رسائل الغرباء**. ط ٢. صنعاء: مركز الصديق العلمي، ٢٠٠٠. ٤ ج في ٢ مج.

ج ١: **الغرباء الأولون: أسباب غربتهم ـ ومظاهرها ـ وكيفية مواجهتها: (أسلوب جديد في دراسة السيرة النبوية)**.

ج ٢: **صفة الغرباء: الفرقة الناجية ـ الطائفة المنصورة ـ صفات آخر**.

ج ٣: **من وسائل دفع الغربة**.

ج ٤: **العزلة والخلطة: أحكام وأحوال**.

ـــــ . **ضوابط للدراسات الفقهية**. الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الغريب، عبد الله محمد. **وجاء دور المجوس: الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية**. ط ٦. [د. م.]: المؤلف، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الفارس، إبراهيم بن عثمان. **أهداف دعوة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب**. الرياض: دار العاصمة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. ط ٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

الفقه الإسلامي أساس تشريعي (نظرية الحق). القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

قاموس اللغة العربية. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٨٩.

قاموس المحيط. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.

قاموس المنجد. ط ٢٨. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم. **ويكون الدين كله لله**. [د. م.]: المؤلف، [د. ت.].

ـــــ . **القصيبي والمشروع العلماني: حوار ومناقشة**. [د. م.]: المؤلف، [د. ت.].

القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. الرياض: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

قرعوش، كايد يوسف محمود. **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة والنظم الدستورية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

القرني، عوض بن محمد. **الحداثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحداثة**. تقديم عبد العزيز بن باز القاهرة: مصر: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

القصيبي، غازي عبد الرحمن. **أزمة الخليج: محاولة للفهم**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

ـــــ . **حتى لا تكون فتنة**. ط ٢. [د. م.]: المؤلف، ١٩٩١.

قطب، محمد. **الإسلام كبديل عن الأفكار والعقائد المتوردة وأبحاث أخرى**. القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ـــــ . **حول تطبيق الشريعة**. ط ٢. القاهرة: مكتبة السنة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

ـــــ . **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**. ط ٢. الرياض: المجموعة الإعلامية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

ـــــ . **ركائز الإيمان**. الرياض: مركز الدراسات والإعلام (دار إشبيليا)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ـــــ . **واقعنا المعاصر**. ط ٣. جدة: مؤسسة المدينة للصحافة والنشر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحرير أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

مشهور، مصطفى. **من فقه الدعوة**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٥. ٢ ج.

النبهان، محمد فاروق. **نظام الحكم في الإسلام: دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه**. ط ٢. الكويت: جامعة الكويت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

دوريات

البيان (الإمارات): ٨/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ١٥/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ١٦/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ٢/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ٦/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ٩/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ١/ ٨/ ٢٠٠٦؛ ٢/ ٨/ ٢٠٠٦، و٨/ ٨/ ٢٠٠٦.

الخليج: ٩/ ١٢/ ٢٠٠٥؛ ١٧/ ١/ ٢٠٠٦؛ ٢٣/ ١/ ٢٠٠٦؛ ٢٤/ ١/ ٢٠٠٦؛ ٦/ ٢/ ٢٠٠٦؛ ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٦؛ ٢١/ ٢/ ٢٠٠٦؛ ٤/ ٣/ ٢٠٠٦؛ ٩/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ١٨/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ١٩/ ٤/ ٢٠٠٦، و١٦/ ٨/ ٢٠٠٦.

السرورية: العدد ٢٦، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢، والعدد ٢٧، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

السنة: العدد ٤٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

الشرق الأوسط: ١٦/ ٢/ ١٩٩١؛ ١٧/ ٢/ ١٩٩١؛ ٢٢/ ٢/ ١٩٩١؛ ١٣/ ٩/ ٢٠٠٢؛ ٢/ ٣/ ٢٠٠٣؛ ١٦/ ٣/ ٢٠٠٣؛ ١٤/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ١٥/ ٧/ ٢٠٠٦؛ ١٦/ ٧/ ٢٠٠٦، و٢٧/ ٨/ ٢٠٠٦.

العودة، سلمان. «الإمام الأكبر.» **الإسلام اليوم**: السنة ١٩، حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

ـــــ. «مع الأكابر.» **الإسلام اليوم**: السنة ١٨، أيار/ مايو ٢٠٠٦.

الفواصل: ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

بيانات ومقالات إلكترونية

ابن جبرين، عبد الله. «بيان هيئة كبار العلماء بشأن مذكرة النصيحة.» (١٠ ربيع الثاني ١٤١٣هـ الموافق في ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢م).

ابن فهد، حسن. «الليبراليون السعوديون وتكريس المكارثية.» <http:// almoslim.net/node/83295>.

«الاختراق الليبرالي الجديد.» <http://www.almoslim.net/Moslim%5FFiles/libr>.

«الانتظار: عقدة أم عقيدة.» <http://www.islamtoday.net/articles/showarticlescontent.cfm?id=37&catid=38&artid=238>.

«البيان التأسيسي للحملة العالمية ولمقاومة العدوان.» نيسان/أبريل ٢٠٠٣، <http://www.maac.ws/index.c\fm?fuseaction=Print>.

«بيان حول التفجيرات.» ١٧ أيار/مايو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/bayan/printr.html>.

تقرير «أحداث سبتمبر... وجرح لن يندمل بين الرياض وواشنطن.» <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=3755>.

«حتى يغيروا ما بأنفسهم.» <http://www.islamtoday.net/fatwa/quesshow-23-1866.htm>.

الحوالي، سفر. «دعوة لدعم الإخوة الفلسطينيين.» ٢٠٠٦، <http://www.qawim.org/index.cfm?fuseaction=contentlang=AR&categoryID=90&contentid=508>.

ـــــ . «رسالة مفتوحة إلى الكونغرس،» تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، <http://152.160.23.131/alasr/print.cfm?contentid = 3119&categoryID=20>.

ـــــ . «الصحوة... المواجهة وأزمة التخطيط.» آب/أغسطس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=2634>.

ـــــ . «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي.» (محاضرة مسجلة في ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠).

ـــــ . «عن أي شيء نقاتل؟... رسالة من مكة.» (أيار/مايو ٢٠٠٢)، <http://www.alasr.ws>.

ـــــ . «فتوى جديدة في الجهاد.» آذار/مارس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid=1961>.

ـــــ . «لقاء في الباحة.» (تموز/يوليو ٢٠٠١)، <http://www.alsalafyoon.com/ArabicPosts/SafarBaha1.htm>.

ـــــ . «المسلمون والعنف بين التهمة والحقيقة.» ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method = home.ShowContent&ContentID = 682&FullContent = 1> [30/1/2006]

ـــــ . «نداء إلى المسلمين لنجدة إخواننا في فلسطين.» نيسان/أبريل ٢٠٠٢، <http://152.160.23.131/alasr/print.cfm?contentid = 2065&categoryID = 20>.

ـــــ ، سلمان العودة وناصر العمر. «كيف يمكن أن نتعايش؟،.» <http://www.islamtoday.net/english/printme.cfm?cat_id = 29&sub_cat_id = 469>.

«السعودية تجدد رفضها للتطبيع مع إسرائيل.» <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 14116>.

«السعودية توافق على قيام مركز للحوار الوطني.» <http://www.islamtoday.net>.

«سماحة المفتي يستقبل وفداً من العلماء والدعاة.» <http://www.almoslim.net/fiqh_wagi3/print_N.cfm?id = 1309>.

العمر، ناصر. «افتتاحية الموقع.» (أيار/مايو ٢٠٠٣)، <http://www.almoslim.net/articles/show_artcile_main.cfm?id = 74>.

ـــــ . «إلى حماس.» ٢٠٠٦، <http://www.almoslim.net/articles/show_artcile_main.cfm?id = 74>.

ـــــ . «إنهم منتظرون.» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/princ.cfm?artid = 6042>.

ـــــ . «الإيمان: قول واعتقاد وعمل.» (آب/أغسطس ٢٠٠٣)، <http://www.almoslim.net/articles/show_article_main.cfm?id = 137>.

ـــــ . «ثوابت الأمة في ظل المتغيرات الدولية.» ٢٠٠٥، <http://www.almoslim.net>.

ـــــ . «حوار تربوي.» (آب/أغسطس ٢٠٠٣)، <http://www.almoslim.net/tarbawi/show_article_main.cfm?id = 133>.

العودة، سلمان. «إذا عز أخوك.» (أيار/مايو ٢٠٠٣)، <http://www.almoslim. net/print.cfm?artid = 73>.

ـــــ . «الإرهاب والعلميات الاستشهادية.» نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 752 >.

ـــــ . «أسئلة حول كتاب سفر الحوالي. «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي». » <http://www.islamtoday.net/qprint.cfm?artid = 1436 >.

ـــــ . «إضاءات في الحوار.» تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 144 >.

ـــــ . «إضاءة في الحرب والسلام.» (آذار/ مارس ٢٠٠٢)، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?arcid = 641 >.

ـــــ . «التفجير وتداعياته.» أيار/ مايو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 2252 >.

ـــــ . «الجهاد.» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 5165 >.

ـــــ . «حرب الأمس واليوم.» آذار/ مارس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday. net/nprint.cfm?artid = 2000 >.

ـــــ . «دوائر الإصلاح.» (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، <http://www.islamtoday.net/articles/show.articlescontent.cfm?id = 37 &catid = 38&artid = 545 >.

ـــــ . «الدفاع عن ديننا أولاً.» <http://www.islamtoday.net/english/redirect7. cfm?cacid = 30&sub_cacid = 486 >.

ـــــ . «رسالة العصر.» (آب/ أغسطس ٢٠٠٣)، <http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?id = 37&catid = 38&artid = 2643 >.

ـــــ . «الشريعة والحرية.» تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?arrid = 1549 >.

ـــــ . «ضوابط التصحيح.» (حزيران/ يونيو ٢٠٠٣) <http://www.islamtoday. net/nprint.cfm?artid = 2462 >.

ـــــ . «الفقه والشريعة.» <http://www.islamtoday.net/toislam/art-106-1.htm >.

ـــــ . «فلنتحالف ضد إرهاب أمريكا.» تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢،
<http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 1401>.

ـــــ . «لا ينصرون.» نيسان/ أبريل ٢٠٠٢، <http://www.islamtoday.net/taheya/show_article.cfm?id = 816>.

ـــــ . «مداخلة حول العنف والدعوة.» ٢٠٠٥، <http://www.islamtoday.net/print.cfm?artid = 4891>.

ـــــ . «من فقه الدعوة في الحج.» ٢٠٠٦، <http://www.almoslim.net/admin_prod/show_article_main.cfm?id = 1224>.

ـــــ . «نهاية التاريخ.» <http://www.islamtoday.net>.

ـــــ . «هل تغيير الحاكم هو الحل؟.» (٢٠٠٢)، <http://www.islamtoday.net/fatwa/quesshow-23-1866.htm>.

«كلمة الشيخ سلمان العودة أمام ولي العهد السعودي.» حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/nprint.cfm?artid = 2434>.

«كيف يمكن أن نتعايش؟.» <http://www.islamtoday.net/english/printme.cfm?cat_id = 29&sub_cat_id = 469>.

القيادة الإصلاحية [وآخرون]. «الجبهة الداخلية أمام التحديات المعاصرة.» آذار/ مارس ٢٠٠٣، <http://www.islamtoday.net/bayan/print.html>.

محاضرات مسجلة على أشرطة كاسيت

الحوالي، سفر. «آفة الاستعجال.» (محاضرة مسجلة في جدة عام ١٩٩٩).
ـــــ . «دروس من سقوط الشيوعية.» (محاضرة مسجلة في ١٩٨٩ ـ ١٩٩٢).
ـــــ . «الحسبة في الإسلام.» (محاضرة مسجلة في الثمانينيات).
ـــــ . «شرح العقيدة الطحاوية.» (محاضرات مسجلة عام ١٩٨٥ ـ ١٩٩٠).
ـــــ . «الشيعة.» (محاضرات مسجلة في الثمانينيات).
ـــــ . «الشيوعية بين السقوط وإعادة البناء.» (محاضرات مسجلة ١٩٨٦ ـ ١٩٩٠).
ـــــ . «الشيوعية والسقوط.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٢).

ـــــ . «الصبر على البلاء.» (محاضرة مسجلة في عامي ١٩٩٠ و١٩٩٤).
ـــــ . «فستذكرون ما أقوله لكم.» (محاضرة مسجلة في ٢٨ محرم ١٤١١هـ الموافق في ٩ آب/أغسطس ١٩٩٠م).
ـــــ . «ففروا إلى الله.» (محاضرة مسجلة بتاريخ ٩ صفر ١٤١١هـ ـ ٣٠ آب/أغسطس ١٩٩٠).
ـــــ . «المسلمون إلى أين؟.» (محاضرة مسجلة في الثمانينيات).
ـــــ . «مفهوم الإيمان عند أهل السنة والجماعة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤م).
ـــــ . «نظرة في التربية الحديثة.» (محاضرة مسجلة ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
ـــــ . «نواقض الشهادتان.» (محاضرة مسجلة في الثمانينيات).
الراشد، محمد أحمد. «أسئلة وأجوبة.» (محاضرة مسجلة في الثمانينات).
«رد الإصلاحيين على الهيئة وبيانها بشأن مذكرة النصيحة.» (ربيع الأول ١٤١٣هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢م).
العمر، ناصر. «الآلام محاضن الآمال.» (محاضرة مسجلة في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣).
ـــــ . «تداعي الأمم.» (محاضرة مسجلة في آب/أغسطس ١٩٩٠).
ـــــ . «حقيقة الانتصار.» (محاضرة مسجلة عام ٢٠٠٣)
ـــــ . «الحكمة في ضوء الكتاب والسنة.» (محاضرة مسجلة في عامي ١٩٩٠ و١٩٩٤).
ـــــ . «سقوط الأندلس.» (محاضرة مسجلة في تموز/ يوليو ١٩٩٠).
ـــــ . «السكينة السكينة.» (محاضرة مسجلة في عام ١٩٩١).
ـــــ . «فاستقم كما أمرت.» (محاضرة مسجلة عام ١٩٩١ ـ ١٩٩٤م).
ـــــ . «فتياتنا بين التغريب والعفاف.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «فقه الاستشارة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «كلمات في المنهج.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤م).
ـــــ . «الوعد الحق والوعد المفترى.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «ويل للعرب من شرٍ قد اقترب.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠).
العودة، سلمان. «الله أكبر سقطت كابول.» (محاضرة مسجلة في ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
ـــــ . «ابن باز في ضيافة ناصر العمر.» (محاضرة مسجلة عام ١٩٩٢).

ـــــ . «أثر الدين على الشعوب.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤م).
ـــــ . «أحاديث الربيع.» (أربع محاضرات مسجلة (شعبان ١٤١٤هـ ـ كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩٤م).
ـــــ . «أسباب سقوط الدول.» (محاضرة مسجلة في ٧ صفر ١٤١١هـ الموافق في ٢٨ آب/أغسطس ١٩٩٠).
ـــــ . «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «التجديد.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠).
ـــــ . «التطبيع.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «حديث حول منهج السلف.» (محاضرة مسجلة، ١٠ شعبان ١٤١٣هـ ـ ٤ شباط/فبراير ١٩٩٣م).
ـــــ . «الداعية والمجتمع.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).
ـــــ . «دورنا في زحمة الأحداث.» (محاضرة مسجلة في كانون الثاني/يناير ١٩٩١).
ـــــ . «رسالة من وراء القضبان.» (محاضرة مسجلة في أيلول/سبتمبر ١٩٩٤م).
ـــــ . «رسالة إلى الشباب المسلم في الحياة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).
ـــــ . «الشريط الإسلامي.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «شهادة الأرض.» (محاضرة مسجلة عام ١٩٨٩).
ـــــ . «صناعة الحياة.» (محاضرة مسجلة عام ١٩٩٣).
ـــــ . «فقه إنكار المنكر.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).
ـــــ . «لقاء مفتوح مع قضايا المرأة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «المرأة عودٌ على بدء.» (محاضرة مسجلة من جزأين في ١٩٩٠).
ـــــ . «المرأة في الجاهلية المعاصرة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «المرأة المسلمة: أسئلة ومشكلات.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «مصير المترفين.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩١).
ـــــ . «مطارق السنن الإلهية.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «المعركة الفاصلة مع بني إسرائيل.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٢).
ـــــ . «المفسدة والمصلحة.» (محاضرة مسجلة في ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤).

ـــــ . «ندوة حول أزمة الخليج.» (محاضرة مسجلة في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ ـ الولايات المتحدة الأمريكية).

القرني، عوض. «نظرة عقائدية إلى النظام العالمي الجديد.» (محاضرة مسجلة في عام ١٩٩١).

المدخلي، ربيع. «البراءة إلى الله مما جاء في شريط ففروا إلى الله.» (محاضرة مسجلة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢).

٢ ـ الأجنبية

Books

Bin Sayeed, Khalid. *Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Bulloch, John. *The Shura Council in Saudi Arabia*. London: Gulf Centre for Strategic Studies, 1993. (Contemporary Strategic Issues in the Arab Gulf)

Bunt, Gary R. *Virtually Islamic: Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

Butterworth, Charles E. and I. William Zartman (eds.). *Between the State and Islam*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press; Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 2001. (Woodrow Wilson Center Series)

Calvert, Peter. *Revolution*. London: Macmillan, 1970. (Key Concepts in Political Science)

Carré, Olivier (ed.). *Islam and the State in the World Today*. With an introduction by Imtiaz Ahmad. New Delhi: Manohar, 1987.

Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. Boston, MA: Twayne Publishers, 1990. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)

Davidson, Lawrence. *Islamic Fundamentalism.* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1998. (Greenwood Press Guides to Historic Events of the Twentieth Century)

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995. (Contemporary Issues in the Middle East)

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Fandy, Mamoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent.* New York: St. Martin's Press, 1999.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993.

Gurr, Ted Robert. *Why Men Rebel.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

Halsell, Grace. *Prophecy and Politics: The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right.* Chicago, IL: Lawrence Hill Books, 1986.

Hippler, Jochen and Andrea Lueg (eds.). *The Next Threat: Western Perceptions of Islam.* Translated by Laila Friese. London; Boulder, CO: Pluto Press with Transnational Institute, 1995. (Transnational Institute Series)

Husain, Mir Zohair. *Global Islamic Politics.* New York: HarperCollins College Publishers, 1995.

Ismail, Salwa. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism.* London; New York: I. B. Tauris, 2003.

Ismael, Tareq Y. and Jacqueline S. Ismael. *Government and Politics in Islam.* New York: St. Martin's Press, 1985.

Jerichow, Anders. *The Saudi File: People, Power, Politics*. Surrey, UK: Curzon Press, 1998.

Karawan, Ibrahim A. *The Islamist Impasse*. Oxford; New York: Oxford University Press for the International Institute for Strategic Studies, 1997. (Adelphi paper; no. 314)

Kavanagh, Dennis. *Political Science and Political Behaviour*. London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1983.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. London: I. B. Tauris, 2002.

Khair, Bastami Muhammad. *The Concept of Renewal in Religion* = مفهوم تجديد الدين. 2nd ed. Leeds, UK: Leeds Institute for Middle Eastern Studies, 1996.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya: canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939. (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire; 10)

Moten, Abdul Rashid. *Political Science: An Islamic Perspective*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press, 1996.

Moussalli, Ahmad. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.

________ (ed.). *Islamic Fundamentalism: Myth and Realities*. Reading, UK: Ithaca Press, 1998.

Munson, Henry (Jr.). *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Niblock, Tim (ed.). *State, Society and Economy in Saudi Arabia*. New York: St. Martin's Press, 1982.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam.* Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Safran, Nadav. *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

Al-Sayed, Abdul Malik A. *Social Ethics of Islam: Classical Islamic-Arabic Political Theory and Practice.* New York: Vantage Press, 1982.

Sidahmed, Abdel Salam and Anoushiravan Ehteshami (eds.). *Islamic Fundamentalism.* Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Tamadonfar, Mehran. *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism, and Pragmatism.* Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder.* Berkeley, CA: University of California Press 1998. (Comparative Studies in Religion and Society; 9)

_______. *Islam between Culture and Politics.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2001.

Viorst, Milton. *In the Shadow of the Prophet: The Struggle for the Soul of Islam.* New York: Anchor Books/Doubleday, 1998.

Vogal, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia.* Leiden, Boston, MA: Brill, 2000. (Studies in Islamic Law and Society; v. 8)

Walt, Stephen M. *The Origins of Alliances.* Ithaca: Cornell University Press, 1987. (Cornell Studies in Security Affairs)

Zaman, Muhammad Qasim. *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Periodicals

Aba-Namay, Rashed. «Constitutional Reform: A Systemization of Saudi Politics.» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*: vol. 16, no. 3, Spring 1993.

«Abdullah and the Ebbing Tide.» *Economist*: 23 January 1999.

Arab News: 10/8/1990; 14/8/1990; 15/8/1990; 25/9/1994; 27/9/1994; 4/10/1994; 17/10/1994, and 31/10/1994.

Dekmejian, Hrair. «The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

Friedman, Thomas L. «Dear Saudi Arabia.» *New York Times*: 12/12/2001.

Gresh, Alain. «The Most Obscure Dictatorship,» *Middle East Report*: vol. 25, no. 6 (197), November-December 1995.

Johnston, David and Douglas Jehl. «Bush Refuses to Declassify Saudi Section of Report.» *New York Times*: 29/7/2003.

Kaiser, Robert G. and David Ottaway. «Marriage of Convenience: The U.S.-Saudi Alliance, Oil for Security Fueled Close Ties But Major Differences Led to Tensions.» *Washington Post*: 11/2/2002.

Kechichian, Joseph. «The Role of the in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 18, no. 4, 1986.

Mohamedi, Fareed. «The Saudi Economy: A Few Years Yet till Doomsday.» *Middle East Report*: vol. 23, no. 6 (185), November-December 1993.

Nevo, Joseph. «Religion and National Identity in Saudi Arabia.» *Middle Eastern Studies*: vol. 34, no. 3, July 1998.

Risen, James and David Johnston. «Report on 9/11 Suggests a Role by Saudi Spies.» *New York Times*: 2/8/2003.

Salame, Ghassan. «Islam and Politics in Saudi Arabia.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 9, no. 10, 1987.

Victor, Barbara. *The Last Crusade: Religion and the Politics of Misdirection*. London: Constable, 2005.

Vitalis, Robert. «The Closing of the Arabian Oil Frontier and the Future

of the Saudi-American Relations.» *Middle East Report*: vol. 27, no. 3 (204), July-September 1997.

Theses

Abouhaseira, Maher Mater. «Education, Political Development, and Stability in Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, University of Southern California, 1998).

Al Akeel, Suleiman Abdullah. «The Impact of Modernisation on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students' Attitudes.» (Ph.D Dissertation, Mississippi State University, 1992).

Al Saud, Mashaal Abdullah Turki. «Permanence and Change: An Analysis of the Islamic Political Culture of Saudi Arabia with Special Reference to the Royal Family.» (Unpublished Ph.D Dissertation, Claremont Graduate School, CA, 1982).

Asaad, Mohamed Mohsen Ali. «Saudi Arabia's National Security: A Perspective Derived from Political, Economic, and Defence Policies.» (Ph.D Dissertation, Claremont Graduate School, 1981).

Axelrod, Lawrence. «Saudi Oil Policy: Economic and Political Determinants, 1973-1986.» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 1989).

Bashir, Abdul Aziz. «Saudi Arabian Foreign Policy: Regional Perspectives and Objectives.» (Ph.D Dissertation, Northern Arizona University, 1991).

Bilimatsis, John Simon «Small States as Major Powers: A Case Study of Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1980).

Al-Dakhil, Khalid. «Social Origins of the Wahhabi Movement.» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 2000).

El Erris, Tarik. «Saudi Arabia: A Study in Nation Building.» (Ph.D Dissertation, American University, 1965).

Al Freih, Mohamed. «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and His Movement.» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 1990).

Gold, Isadore Jay. «The United States and Saudi Arabia, 1933-1953: Post-imperial Diplomacy and the Legacy of British Power.» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 1984).

Hafiz, Faisal Abdullah. «Changes in Saudi Foreign Policy Behaviour, 1964-1975: A Study of the Underlying Factors and Determinants.» (Ph.D Dissertation, The University of Nebraska-Lincoln, 1980).

Al Hefdhy, Yahya Sullman. «The Role of the 'Ulama in Establishing an Islamic Education System for Women in Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, Florida State University, 1994).

Hussein, Abdul Rahman Assa. «Alliance Behaviour and the Foreign Policy of the Kingdom of Saudi Arabia, 1979-1991.» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1995).

Johnson, Gary. «US Arms Shipments to the Kingdom of Saudi Arabia during the Ronald Reagan Presidency: In Search of a Policy Paradigm.» (Ph.D Dissertation, University of Southern California, 1992).

Kabbaa, Abdullah Saud. «Saudi Arabia and the United Nations.» (Ph.D Dissertation, Southern Illinois University at Carbondale, 1979).

Kashmeeri, Bakor Omar. «The Arabian Nation-Builder.» (Ph.D Dissertation, Howard University, 1973).

Madani, Nizar Obaid. «The Islamic Content of the Foreign Policy of Saudi Arabia: King Faisal's Call for Islamic Solidarity, 1965-1975.» (Ph.D Dissertation, American University, 1977).

Marines, Alejandra Galindo «The Relationship between the and the Government in Contemporary Saudi Arabian Kingdom: An Interdependent Relationship?.» (PhD Dissertation, University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 2001).

Merdad, Jamal Mahmoud. «Saudi-American Bilateral Relations: A Case Study of the Consequence of Interdependence on International Relations.» (Ph.D Dissertation, University of North Texas, 1989).

Mutawa, Abdullah. «The of Najd from the Sixteenth Century to the Mid-eighteenth Century.» (Ph.D Dissertation, University of California, Los Angeles, 1989).

Al-Nowaiser, Salem Khalid. «Saudi Arabia's and the United States' Strategic Partnership in an Era of Turmoil: A Study of Saudi-American Political, Economic, and Military Relationship, 1973-1983, Dependence or Interdependence?.» (Ph.D Dissertation, American University, 1987).

Al-Osail, Abdul Rahman Abdullatif. ««A Special Relationship», Arms Sales as a Means of Achieving Foreign Policy Objectives: U.S. Policy Towards Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, University of South Carolina, 1991).

Piscatori, James Paul. «Islam and the International Legal Order: The Case of Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, University of Virginia, 1976).

Al Salem, Mohammed Saad. «The Interplay of Tradition and Modernity: A Field Study of Saudi Policy and Educational Development.» (Ph.D Dissertation, University of California, 1981).

Samore, Gary Samuel. «Royal Family Politics in Saudi Arabia (1953-1982).» (Ph.D Dissertation, Harvard University, 1984).

Shaker, Fatina Amin. «Modernisation of the Developing Nations: A Case Study of Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, Purdue University, 1972).

Al Sharideh, Khalid. «Modernisation and Socio-Cultural Transformation in Saudi Arabia: An Evaluation.» (Ph.D Dissertation, Kansas State University, 1999).

Toufik, Suliman Ibrahim. «The Emergence of a National Identity in Saudi Arabia.» (Ph.D Dissertation, University of Idaho, 1985).

Turner, William Oliver. «United States Arms Sales to Saudi Arabia: Implications for American Foreign Policy.» (Ph.D Dissertation, George Washington University, 1982).

Uthaimeen, Yousif. «The Welfare State in Saudi Arabia: Structure, Dynamics, and Function.» (Ph.D Dissertation, The American University, 1986).

Conference

The Islamic Impulse. Edited by Barbara Freyer Stowasser. London: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.